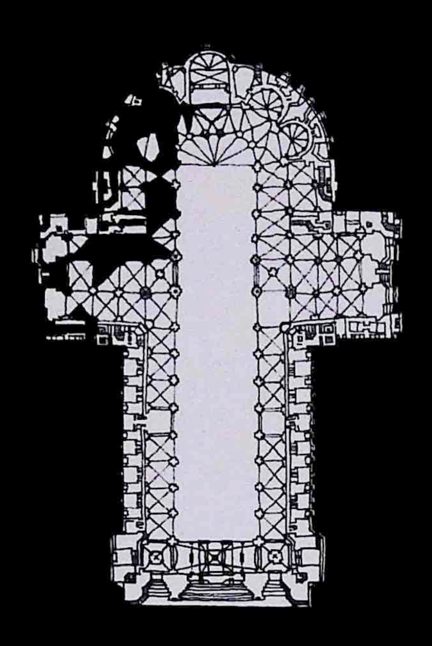


LAS CARTAS DEL MAL

CORRESPONDENCIA SPINOZA BLIJENBERGH

COMENTARIO
GILLES DELEUZE



LAS CARTAS DEL MAL



Baruch de Spinoza
Las cartas del mal / con prólogo de
Florencio Noceti - 1a ed. 1a reimp. - Buenos Aires:
Caja Negra, 2020.
104 p. ; 20x14 cm. (Numancia)

Traducido por: Florencio Noceti
y Natascha Dockens

ISBN 987-22492-3-7

1. Filosofía. I. Noceti, Florencio, prolog. II. Noceti, Florencio, trad. III. Dockens, Natascha. IV. Título
CDD 100

Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh, fue traducido de: *Spinoza, Briefwisseling*. Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1977

Caja Negra Editora
Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial: Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Asistente Editorial: Sofía Stel
Diseño: Sofía Durrieu / Juan Marcos Ventura
Maquetación: Juan Marcos Ventura
Corrección: Juan Agustín Robledo

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

LAS CARTAS DEL MAL



CORRESPONDENCIA

BARUCH DE SPINOZA
WILLEM VAN BLIJENBERGH



COMENTARIO
GILLES DELEUZE

Traducción
Natascha Dolkens

Edición al cuidado de
Florencio Noceti



PRESENTACIÓN

≈

Florencio Noceti

Los lectores de Spinoza en lengua española somos muy desgraciados. Sabemos que el príncipe de los filósofos tuvo por lengua materna algún dialecto antiguo de nuestro idioma, sabemos que pensaba en ese dialecto y que la constante necesidad de traducir aquellos pensamientos al latín y al holandés le ocasionó, sobre todo en su juventud, más de un dolor de cabeza. Y sin embargo, todo lo que hoy conservamos de él está escrito en alguna de esas dos lenguas extrañas. Ocurre que, como se sabe, el holandés Baruch de Spinoza nació Bento d'Espinosa en el seno de una familia sefardí llegada a Amsterdam recién hacia 1616 (o sea, apenas dieciséis años antes de su nacimiento). Los d'Espinosa habían huido de Espinosa de los Monteros, Cantabria, en 1492 perseguidos por sus intolerantes majestades los reyes católicos de España. Pero tal era la suerte de aquellos comerciantes judíos que Portugal, reino que habían elegido como refugio, cayó en poder de los españoles en 1498. Si se tiene en cuenta que el asilo duró apenas seis años, abandonar la ciudad natal e ir a instalarse a Vidigueira, un pueblito de mala muerte en las inmediaciones de Beja, resultó para los antepasados del filó-

sofo un pésimo negocio. Pero habían puesto en él todos sus recursos, y no tuvieron más remedio que permanecer allí como marranos o, más precisamente, como falsos conversos.

Casi un siglo tardó la fortuna en sonreírles de nuevo a los d'Espinosa. Para entonces, un hábil mercader de nombre Abraham, y su hermano menor Isaac, estaban a cargo de los destinos de la familia. La prosperidad de Abraham (que comerciaba bajo el nombre portugués Manuel Rodríguez) y la tolerancia del único rey simpático de la época, Enrique IV de Francia y III de Navarra, permitieron que los d'Espinosa abandonaran tanto Vidigueira como la apostasía, para instalarse en Nantes, de nuevo como judíos. Miguel, hijo de Isaac y futuro padre de Bento, pasó allí su juventud en relativa calma, mientras el negocio de la familia florecía. Pero las buenas rachas de los sefardíes del siglo XVII son famosas por su brevedad: Enrique de Navarra murió en 1610, y cuando Luís XIII heredó su trono en 1614 la tolerancia de la corona francesa llegó a su fin y con ella terminó la estancia de los d'Espinosa en Nantes. Así fue como Abraham, Miguel y los suyos, como muchísimos judíos hispanoparlantes, acabaron por repartirse entre Rotterdam y Amsterdam, premiando la tolerancia de aquellos estados holandeses con el indiscutible honor de ser escenario de la vida y las obras del más ilustre de sus vástagos.

Y sin embargo, hasta entonces, para nosotros, los lectores de Spinoza en lengua española, no todo estaba perdido. Aún en el exilio el joven Bento se educaba entre hispanoparlantes y en 1656, con apenas veinticuatro años, daba a conocer su primer escrito ¡en nuestro idioma! Pero allí sí nuestra desgracia sería doble y definitiva: el texto de marras era una breve *Apología para justificar una ruptura con la Sinagoga,* que sellaba su desvinculación de la colectividad sefardí hispanoparlante de Amsterdam a la que el destino de su familia de origen lo había integrado. Y para colmo de males ese primer y único documento en español se perdería casi inmediatamente y para siempre. No sabemos lo que aquella apología decía, pero sabemos qué respondieron la sinagoga y la colectividad. El texto

completo de esa respuesta forma parte de esta edición, pero su última línea nos interesa especialmente aquí: "que nadie lea nada escrito o trascripto por él" ordenaban las autoridades de la colectividad a sus miembros y así nuestra (mala) suerte estaba echada. Exiliado hacía mucho de la península ibérica y excomulgado ahora de la colectividad sefardí, Spinoza no tenía a quién escribirle en español. Su *Breve tratado de Dios, del Hombre y de su Beatitud* de 1660 sería un conjunto de notas que Jarig Jelles, discípulo y amigo, volcaría al holandés tras unas disertaciones suyas en latín; sus *Principios de la filosofía de René Descartes* y sus *Pensamientos metafísicos* se publicarían a lo largo de 1663, primero en latín y luego en holandés (traducidos por Pedro Balling, acaso el único amigo de Spinoza que entendía el español, y ampliados por él mismo), surgidos de lecciones dictadas en holandés para el joven Juan Caseariussus; y de allí en más toda su obra filosófica se resolvería, a su pesar y para nuestra desgracia, en esas dos lenguas tardíamente aprendidas. Todavía en 1664, y en el curso de la correspondencia con Willem van Blijenbergh, Spinoza se lamenta por aquella desgracia, que es también la nuestra: "Desearía poder escribirle en la lengua con la que me criaron", dice antes de terminar la primera de sus cartas. Y su corresponsal, que no entiende nada ni de nuestra desdicha ni de la de Spinoza, contesta: "la posibilidad de escribir en la lengua en la que fue criado, no puedo negársela a Vuestra Señoría siempre que sea el latín o el francés".

Pero el desencuentro entre Spinoza y Blijenbergh no es sólo lingüístico o idiomático, es a la vez filosófico, teológico, ético, geográfico y –acaso por sobre todo– *político*. Ocurre que el Spinoza de aquellos años (1664-1665) está muy lejos del ascético pulidor de lentes de la fábula. Pule lentes, sí, pero como todo hombre de ciencias de aquella época para llevar a cabo sus experimentos, y no como medio de vida. Vive muy cómodamente gracias al dinero que le envían sus discípulos y admiradores, primero el propio Jelles, más tarde Simón de Vries –que ha fundado en Amsterdam un colegio spinoziano– y acaso hasta el propio Juan de Witt, por entonces el

hombre más poderoso de Holanda. Se ha instalado en Voorburg –el suburbio bohemio de La Haya– para desempeñarse como ideólogo del partido que de Witt encabeza como secretario jurídico de los Estados Generales de Holanda, que tienen su sede en esa ciudad. Ha abandonado la docencia y ha suspendido la redacción de la *Ética*, su máxima obra filosófica, para concentrarse en un *Tratado teológico-político* que constituirá la más acaba fundamentación teórica de la política de su partido.

En los por entonces ya remotos tiempos del dominio español, el poder en Holanda se hallaba dividido entre los duques de la casa de Orange, lugartenientes del emperador, por un lado, y los condes y los demás nobles menores, por otro. Obtenida la independencia, los duques de Orange se habían perpetuado como *lugartenientes* (aunque ya no estuvieran en lugar de nadie) controlando las fuerzas armadas y contando con el apoyo incondicional del campesinado, mientras que los demás aristócratas se habían autoproclamado *regentes del estado* reuniéndose periódicamente en Estados Generales para concentrar el poder económico y colonial, así como el favor de la pujante burguesía. Ideológicamente, el partido reaccionario del *stadhouder*, que así era como se decía lugarteniente, estaba asociado a los más conservadores y poderosos teólogos y pastores del calvinismo gomarista, mientras que la oposición liberal de los *staatgesinden* (regentes del estado, sí) se apoyaba en las tolerantes teologías minoritarias: mennonitas, calvinistas armiñanos o manifestantes y, sobre todo, en el librepensamiento de los filósofos: Juan de Witt el joven, sobrino del estadista, los hermanos de la Court, y como un príncipe entre ellos: Baruch de Spinoza. Hacia 1650, y en medio de una escalada de violencia entre ambos bandos, la sorpresiva muerte de Guillermo II duque de Orange había dejado acéfalo al partido del *stadhouder*, precipitando veinticinco años de dominio de los *staatgesinden* bajo el hábil liderazgo de Juan de Witt, que ocuparía la secretaría jurídica de los Estados Generales de manera ininterrumpida entre 1653 y 1672. Dos curiosidades: en 1656, año de la ruptura de Spinoza

con la sinagoga de Amsterdam, de Witt decretó la prohibición de confundir en territorio holandés las cuestiones teológicas con las filosóficas. En 1663, año de la instalación de Spinoza en los suburbios de La Haya, los Estados Generales reunidos en esa ciudad se declararon soberanos en un documento que ni siquiera mencionaba a la casa de Orange.

La disputa entre Baruch de Spinoza y Willem van Blijenbergh que las cartas que integran esta edición reproducen es entonces y ante todo la disputa entre un filósofo republicano y un teólogo orangista. Blijenbergh, al igual que Spinoza, nace en 1632, por lo que ambos cumplen los treinta y tres años de edad en el curso de su intercambio epistolar. Pero esa coincidencia es casi lo único que los acerca. En los años de la correspondencia, que son los del apogeo de los regentes, Blijenbergh es un oscuro comisionista de cereales en el puerto de Dordrecht, mientras que Spinoza vive en las afueras de La Haya en casa del maestro Daniel Tydeman, a donde los personajes más influyentes del país acuden a retratarse con el pintor y a discutir cuestiones científicas, filosóficas y políticas con el sabio. En los años subsiguientes el filósofo publicará, bajo la protección de los Estados Generales y con todos los recaudos que la edición de un manifiesto revolucionario requiere, su *Tratado teológico-político*, que será acogido como el punto culminante de la filosofía práctica del período y alcanzará numerosas ediciones en poco tiempo, a pesar de la tenaz oposición de sus detractores. La obra del joven teólogo, por entonces, se limitará en cambio a unos pequeños panfletos de denuncia contra mennonitas, librepensadores y socinianos, destinados a los sectores más recalcitrantes de la comunidad calvinista.

Diez años más tarde, cuando la correlación de fuerzas entre los dos grandes partidos se haya invertido, cuando de Witt haya sido asesinado y Guillermo III de Orange restituido a la dignidad de su padre, Spinoza vivirá prácticamente recluido en una buhardilla de un barrio de ancianos en La Haya, dedicado primero a completar la *Ética*, que nunca podrá publicar, y luego a redactar

un *Tratado político* profundamente crítico del fracaso de su partido, que quedará inconcluso a su muerte en 1677. Para peor, en 1674, la Corte de Holanda, controlada por los partidarios del *stadhouder*, prohibirá la difusión del *Tratado teológico-político*. Al mismo tiempo, Blijenbergh publicará, en Leiden y con apoyo oficial, su *Vindicación de la verdad de la Religión Cristiana y de la autoridad de las Sagradas Escrituras contra los argumentos de los ateos*, que por si hiciera falta llevará por subtítulo aclaratorio: *Una refutación de ese libro blasfemo llamado Tractatus theologico-politicus en la que se demuestra, tanto por el entendimiento natural y la filosofía, como por las Sagradas Escrituras, cuán perniciosas para el alma y para el país son las opiniones de su autor y cuán necesaria es para ambos la Religión Cristiana.* (Se ignora si Spinoza llegó alguna vez a tener ese texto entre sus manos.) El teólogo vivirá desde entonces, y hasta su muerte en 1696, como alto funcionario y tesorero del ayuntamiento de Dordrecht, publicando en 1682, tras la edición póstuma de las obras de Spinoza que sus amigos llevan a cabo, una *Refutación de la Ética o Arte de la moral de Benedictus de Spinoza, principalmente en cuanto hace a la esencia y a la naturaleza de Dios y del alma*, con un subtítulo igualmente llamativo: *En la que a fuerza de razones tomadas de nuestro atento entendimiento no sólo se invalida y refuta la fundamentación de sus pruebas de ateísmo, sino que asimismo se demuestra claramente que analizado en profundidad el texto en general no cumple con las leyes de la demostración geométrica.*

Hemos dicho ya suficiente acerca de los desencuentros políticos que jalonan la correspondencia que editamos en este volumen. De los lingüísticos o idiomáticos discutidos al comienzo de esta presentación, sólo nos resta decir que hemos tratado de mitigarlos en todo cuanto nos fue posible, traduciendo al español directamente el original holandés sin la insidiosa mediación del latín común a todas las ediciones preexistentes. Nos queda entonces señalar brevemente algunos desencuentros geográficos que hacen a esta relación: al principio del intercambio epistolar Spinoza visita

Schiedam, donde reside su amigo y benefactor Isaac de Vries, y hacia el final se traslada a Amsterdam para encontrarse con el hermano de éste, Simón de Vries, que es además su fiel discípulo. Estos desplazamientos complican el envío y la recepción de las misivas de Blijenbergh, que en ocasiones hasta se ve obligado a remitir dos copias de su carta, una en cada dirección, y a intercalar entre epístola y epístola breves mensajes para asegurarse de que éstas han llegado a destino. Por último, el 21 de marzo de 1665 y en viaje hacia Leiden, Blijenbergh visita a Spinoza en Voorburg. No sabemos qué ocurrió ese día, pero lo que haya sido no hizo sino precipitar la disolución del vínculo que las últimas cartas ya anunciaban. Finalmente, como de los desencuentros teológicos, filosóficos y éticos se ocupa el filósofo francés Gilles Deleuze en los comentarios que completan este volumen a modo de apéndice, no diremos nada acerca de ellos aquí y en lo que sigue limitaremos nuestras anotaciones a cuestiones intratextuales o a referencias bíblicas o técnicas que hacían al sentido común de la época pero que con el correr de los siglos se han vuelto un poco más oscuras.

LAS CARTAS DEL MAL



CORRESPONDENCIA

BARUCH DE SPINOZA
WILLEM VAN BLIJENBERGH

I

Al nobilísimo señor Baruch de Spinoza de Willem van Blijenbergh

Mi señor y amigo desconocido:

He tenido el honor de hojear ya muchas veces y con atención su *Tratado*[1] y el *Apéndice* que recientemente fueran dados a conocer por la imprenta. De la gran solidez y el placer que hallé al hacerlo

1. Se refiere aquí –como a lo largo de toda la correspondencia– a los *Principios de la filosofía cartesiana*, publicados en 1663 junto a los *Pensamientos metafísicos*. Cabe señalar que el volumen integrado por estos textos sería el único que Spinoza publicaría con su nombre a lo largo de su vida. El título original del libro era *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demontratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensen, acceserum ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae Metaphysices tam parte generali quae speciali circa ens eiusque affectiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur.* Y una y otra vez en estas cartas se hablará de sus secciones principales, ya en latín como los *Principia* y los *Cogitata metaphysica* (abreviado siempre como "*Cogit. Metaph.*"), ya en vernácula como el *Tratado* y su *Apéndice*.

sería mejor hablarle a otro y no a Vuestra Señoría. Sin embargo, no puedo callar que cuanto más atentamente lo repaso más me agrada, y más cosas observo que antes no había notado. No quiero empero –para no parecer un adulador– maravillarme demasiado del autor: sé que los Dioses todo lo venden al precio del esfuerzo. Ahora, para no mantenerlo demasiado en la ignorancia acerca de quién es el desconocido que tiene el atrevimiento de escribirle a V.S., digo ya que es alguien que inspirado por el anhelo de verdad pura en esta vida corta y pasajera quiere hacer pie en el conocimiento hasta donde la razón humana lo permite, y alguien que para investigar la verdad no tiene otro fin que la verdad y no navega en busca de erudición, ni posición, ni otros provechos sino sólo de la verdad y de la tranquilidad que de la verdad resulta, alguien que de entre todas las verdades y las ciencias no se entretiene con ninguna tanto como con la *Metaphysica*[2], y si no con toda ella, por lo menos con algunas de sus partes, y alguien para quien todo el entretenimiento de la vida está puesto en dedicar a eso las horas vacías que le quedan. (Pero imagino que a nadie hace ella tan feliz, ni nadie pone en ella tanto esfuerzo como V.S., y por eso nadie alcanza el grado de perfección que yo noté en su trabajo.) En una palabra, quien le escribe es alguien que V.S. va a poder conocer más de cerca si acaso le place establecer un vínculo para abrir y penetrar sus indigestos pensamientos.

Pero para volver al *Tratado* de V.S., así como encontré en él cosas deliciosas, encontré también algunas que mi estómago no pudo digerir muy bien. No conociéndolo a usted, no quedaría bien que las planteara, ya que ignoro si eso le resultaría agradable o desagradable, y es por ello que le adelanto esto con el pedido de que V.S. lo conteste si es que en esas noches de invierno tiene tiempo y ganas de ayudarme con las dificultades que me restan de su libro. Se lo encargo con la condición de que no le impida hacer cosas más

2. En latín y con mayúscula en el original.

necesarias o más agradables. No deseo nada más que el cumplimiento de la promesa que V.S. hizo en su libro de ampliar su opinión. Esto que al fin confío a mi pluma, lo hubiera dicho verbalmente a V.S. al ir a saludarlo, pero como en principio su domicilio, luego una enfermedad contagiosa, y en fin mi profesión me lo impidieron, eso ha quedado postergado por el momento.

Pero para no dejar esta carta sin contenido y con la esperanza de que a V.S. le agrade, le presentaré sólo esto: tanto en los *Principia*, como para explicar los *Cogit. Metaph.* (sea como su propia opinión, sea para presentar a Monsieur Descartes, cuya filosofía ha estudiado), V.S. generalmente sostiene que crear y mantener son una y la misma cosa (lo que es tan claro para quienes envían sus pensamientos en esa dirección, que constituye un conocimiento fundamental), y que Dios no sólo creó las sustancias sino también los movimientos en las sustancias. Esto es, que Dios no sólo mantiene a las sustancias en sus estados mediante una creación continua, sino también a sus movimientos e impulsos. Por ejem- 21
plo: Dios no sólo hace durar y perseverar en su estado al Alma por su expresa voluntad o acción (como se guste llamarlo), sino que también dirige de esa manera los movimientos del Alma. Lo que es lo mismo que decir que así como el continuo crear de Dios hace durar las cosas, también por esa misma causa ocurren en las cosas sus movimientos o impulsos, puesto que fuera de Dios no hay causa de movimientos. Y así se sigue que Dios no es sólo la causa de la subsistencia del Alma, sino también de cada uno de los movimientos o impulsos del Alma que nosotros llamamos voluntad, tal y como V.S. generalmente plantea. De esta afirmación parece seguirse necesariamente que, o bien no hay mal en el movimiento o en la voluntad del Alma, o bien Dios mismo hace expresamente ese mal. Porque también las cosas que nosotros llamamos malas ocurren por el Alma, y por consiguiente con una expresa influencia y concurso de Dios. Por ejemplo: el Alma de Adán quiere comer el fruto prohibido. Según lo arriba mencionado, esa voluntad de Adán se da por la influencia de Dios (no sólo el que quiera

comer, sino también, como se mostrará enseguida, el que lo quiera de la manera en que lo quiere). Así, ese acto prohibido de Adán, hacia el que Dios no sólo movió su voluntad, sino que también la movió de tal manera, o bien no es malo en sí mismo, o bien Dios mismo parece hacer eso que nosotros llamamos malo. Y no me parece que ni V.S., ni Monsieur Descartes tengan la intención de salvar esta cuestión diciendo que el mal es un *non ens* al que Dios no acompaña: ¿de dónde salió entonces la voluntad de comer o la voluntad del Diablo de tentar? Pues mientras la voluntad (según V.S. nota con razón) no es otra cosa que el Alma misma, en uno de sus movimientos o impulsos, necesita para cada uno el concurso de Dios que, según entiendo del escrito de V.S., no es otra cosa que la determinación de un asunto por su voluntad. Y así se sigue que Dios concursa con, esto es, determina, la voluntad mala en tanto es mala, tanto como con la voluntad buena. Porque su voluntad, que es la causa absoluta de todo lo que es tanto en la sustancia como en los impulsos, parece ser causa primera de la voluntad mala, en tanto que es mala. En otros términos: o no se da en nosotros determinación de la voluntad alguna de la que Dios no sepa eternamente, o estamos poniendo en Dios una imperfección. ¿Pero cómo sabe Dios sino por sus decisiones? Ergo, sus decisiones son causas de nuestras determinaciones, y así parece seguirse otra vez que la voluntad mala o no es un mal o que Dios causa un mal expresamente. Y acá no vale la distinción de los teólogos sobre la diferencia entre el acto y el mal que se añade. Eso es, que Dios no sólo decidió que Adan comiera sino necesariamente también que lo hiciera contra su orden. Así, nuevamente parece seguirse que, o bien el comer de Adán en contra de lo que le fuera ordenado no es un mal, o bien que es Dios mismo el que causa un mal.

Estimado Señor, por ahora sólo allí es donde no alcanzo a ver el juego del *Tratado* de V.S. Me cuesta aceptar cualquiera de los dos extremos, pero quiero esperar un veredicto entendible de V.S. que me satisfaga, y la alegría que eso me deparará espero demos-

trársela a V.S. en lo futuro. Estimado Señor, esté seguro de que no le pido esto por nada que no sea el deseo de la verdad y también de que mis intereses no están en ningún otro lado. Soy una persona libre, que no depende de ninguna profesión pero que se sostiene con negocios honestos y que dedica el resto de su tiempo a estos asuntos. Ruego obsequiosamente que mis inquietudes sean agradables a V.S. y que cuando desee escribir, cosa que espero con el corazón ansioso, escriba a W. v. B. etc.

Mientras tanto seré y quedaré,

Mi Señor,
el servicial servidor de V.S.
W. v. B.

Dordrecht, día 12 de diciembre de 1664.

II

Baruch de Spinoza al muy erudito 25
y sabio señor Willem van Blijenbergh

Mi Señor, y amigo muy agradable:

Por la carta de V.S. del 12, adjunta a una del 21 de diciembre, que recibí el 26, estando en Schiedam, entendí su gran amor por la verdad, y entendí que ella sola es el fin de todos sus afanes. Y eso a mí, que también soy alguien que no se propone otra cosa, me decidió no sólo a aceptar su solicitud, a saber, responder a conciencia todas las preguntas que envía ahora y todas las que envíe de acá en adelante, sino también a hacer todo lo que de mi parte pueda llevarnos a conocernos más de cerca y a una amistad sincera. Porque para mí, de todas las cosas que están fuera de mi poder, no hay ninguna que merezca mayor consideración que tener el honor de entablar amistad con gente que ama la verdad sinceramente. Porque yo creo que, de lo que en el mundo está fuera de nuestro poder, a nada podemos tranquilamente amar más que a tales hombres, ya que ese amor recí-

proco está basado en el amor que cada uno tiene por el conocimiento de la verdad y es así imposible de romper, al igual que nunca se deja de abrazar la verdad una vez que se la capta. Nada excepto la verdad puede unir temperamentos y ánimos diferentes, por eso es ella la más grande y la más agradable que pueda dársenos de entre las cosas que están fuera de nuestro poder. Yo no hablo de las enormes utilidades que se siguen de esto para no retrasar a V.S. con cosas que, sin duda, sabe. Si así lo he hecho, lo hice sólo para mostrar mejor aún cuán agradable me es y me será en el futuro poder tener la oportunidad de prestar el servicio prometido. Y para cumplirlo, procederé a responder la pregunta de V.S. que gira en torno a que parece seguirse claramente tanto de la providencia de dios[1] –que no difiere en nada de su voluntad– como también del concurso de dios en la continua creación, o bien que no hay ni pecados ni mal, o bien que es dios el que hace esos pecados y ese mal. Empero, V.S. no aclara qué quiere decir con mal, y por lo que puedo ver del ejemplo de la determinada voluntad de Adan parece que V.S. entiende por mal la voluntad misma, en tanto se la entiende como determinada de esa manera, o en tanto contraría la prohibición de dios. Y es por eso que le parece incongruente (como me parecería a mí, si así fuera) sostener cualquiera de las dos: o que dios causa él mismo las cosas que van en contra de su voluntad, o que son buenas a pesar de ir contra la voluntad de dios. Pero yo no podría conceder que los pecados y el mal sean algo efectivo, y mucho menos que algo fuera o ocurriera contra la voluntad de dios. Al contrario, digo no sólo que el pecado no es algo efectivo, sino también que no se puede decir que se peca en contra de la voluntad de dios o, como se dice, que la gente provoca la ira de dios, sino hablando muy humanamente.

Porque, si tenemos en cuenta lo primero, se sabe que todo lo que es considerado en sí, sin referencia a ninguna otra cosa, contiene cierta perfección que se extiende siempre en cada cosa tanto

1. Con minúscula en el original.

como su esencia misma; porque no son sino una y la misma cosa. Tomo como ejemplo la decisión o la determinada voluntad de Adán de comer el fruto prohibido. Esa decisión o determinada voluntad considerada en sí contiene tanta perfección como expresa su esencia. Y eso se puede entender, a saber: no se puede concebir imperfección en las cosas, a no ser que se consideren otras cuyas esencias contengan más perfección, y por eso en la decisión de Adán considerada en sí misma, sin compararla con otras que son más perfectas o que muestran un estado más perfecto, no se encuentra imperfección. Puede incluso comparársela con infinitas otras cosas que con respecto a ella son mucho más imperfectas[2], tal como piedras, bloques, etc. Y de hecho cualquiera admitiría esto, ya que las mismas cosas que se desprecian y son miradas con indignación en la gente, en los animales son vistas con sorpresa y con gusto. Tal como, por ejemplo, la guerra de las abejas, los celos de las palomas, etc. Y por esas cosas por las que despreciamos a la gente, juzgamos, sin embargo, más perfectos a los animales. Siendo esto así, se sigue claramente que los pecados, puesto que no significan más que imperfección, no pueden existir en algo que exprese esencia, tal como la decisión de Adán o su propia ejecución. 27

Además, no se puede decir que la voluntad de Adán fuera contraria a la voluntad de dios, ni que al contrariarla fuera mala por serle desagradable a dios. Porque no sólo implicaría una gran imperfección en dios que algo ocurriera en contra de su voluntad, y que él deseara algo y no lo obtuviera y que su naturaleza fuera determinada de tal manera que él igual que las criaturas tuviera a unas cosas simpatía y a otras antipatía, sino que también sería contrario a la naturaleza de la voluntad de dios. Pues dado que ésta no difiere en nada de su entendimiento, sería imposible que algo ocurriera tanto contra su voluntad como contra su entendimiento.

2. La versión latina prefiere "más perfectas" a "más imperfectas"; nos atenemos al original holandés, incluso por una cuestión de coherencia.

Esto es: lo que ocurriera contra su voluntad debería ser de una naturaleza tal que fuera contraria al entendimiento, tal como un cuadrado circular. Como la voluntad o la decisión de Adán considerada en sí no fue mala, ni fue, hablando propiamente, contraria a la voluntad de dios, se sigue que dios pudo y debió ser causa de ella por el motivo que V.S. considera, pero no en tanto que fue mala porque el mal que hubo no fue más que la privación de un estado más perfecto, que Adán tuvo que perder por esa acción. Y es seguro que la privación no es algo efectivo y que se llama *así* con respecto a nuestro entendimiento y no con respecto al entendimiento de dios. Eso proviene de que nosotros a todos los casos de una especie, tal como, por ejemplo, a todos aquellos que en apariencia tienen la forma de seres humanos, los expresamos con una misma definición, y por eso los juzgamos a todos igualmente capaces de la mayor perfección que se puede deducir de tal definición; y cuando encontramos uno cuyo obrar se aleja de esa perfección, lo juzgamos entonces privado de ella y desviado de su naturaleza, cosa que no haríamos si no lo hubiésemos puesto bajo tal definición y no le hubiésemos atribuido tal naturaleza. Pero como dios no conoce las cosas abstractamente ni hace semejante definiciones, ni a las cosas les pertenece otra esencia más que la que el entendimiento y el poder divinos les asignan, y de hecho les dan, se sigue claramente que esa privación sólo puede ser predicada en relación a nuestro entendimiento pero no en relación al de dios. Y con esto a mi parecer la cuestión está resuelta.

Empero, para despejar el camino y eliminar todo escollo, debo todavía responder a las dos cuestiones siguientes, a saber:

Primero, por qué la escritura dice que dios desea que los ateos se conviertan, y también por qué le prohibió a Adán comer del árbol, cuando había decidido que ocurriera lo contrario.

Segundo, que de mis dichos parece seguirse que los ateos con su soberbia, gula, desesperación, etc. sirven a dios tanto como los píos con su generosidad, paciencia, amor, etc. porque también ejecutan la voluntad de dios.

Para responder a lo primero digo que la escritura, porque sirve para el común del pueblo, habla de manera humana porque el pueblo no es capaz de comprender cosas elevadas. Y por eso yo creo que todas las cosas que dios reveló a los profetas como necesarias para la salvación fueron escritas como leyes, y así los profetas versaron toda una parábola, a saber: primero representaron a dios como un rey y un legislador, porque él había revelado los medios para la salvación y la perdición de aquellos de los que era causa. A los medios, que no son más que causas, los llamaron leyes, y los escribieron como si fueran leyes; a la salvación y a la perdición, que no son nada más que efectos que se siguen de esas causas, las representaron como recompensa y castigo. Y ordenaron sus palabras más según esa parábola que según la verdad, y generalmente representaron a dios como un ser humano, a veces iracundo, a veces compasivo, a veces deseando lo futuro, a veces invadido por los celos y la suspicacia, y hasta a veces engañado por el diablo. De modo que los filósofos y todos aquellos que, con ellos, están encima de la ley, esto es, que siguen la virtud no como una ley sino por amor, porque eso es lo mejor, no tienen que inclinarse ante tales palabras. La prohibición a Adán consistió sólo en eso, a saber: en que dios le reveló a Adán que comer de ese árbol causaba la muerte, tal como nos revela por el entendimiento natural que el veneno es mortal. Y si V.S. pregunta ¿con qué fin se lo reveló?, yo contesto que para hacerlo más perfecto en cuanto a conocimiento. Preguntarle a dios por qué no le dio también una voluntad más perfecta es absurdo, tal como es absurdo preguntarle por qué no le dio a los círculos las características de las esferas. Todo lo cual se sigue claramente de lo arriba dicho, y de lo que también he mostrado en el escolio a la prop. 15 de la primera parte.

Por lo que hace a la segunda dificultad, es verdad que los ateos expresan la voluntad de dios en su medida, pero no por eso son comparables a los píos. Porque cuanto más perfección tiene una cosa, tanto más tiene también de divinidad y tanto más expresa la perfección de dios. Teniendo los píos más perfección que los

ateos, su virtud no es comparable con la de los ateos, que carecen del amor a dios que surge de conocerlo y por el que sólo nosotros, según nuestro entendimiento humano, nos llamamos los sirvientes de dios. Si, puesto que no conocen a dios, no son otra cosa que una herramienta en la mano del artífice que sirve ignorante y sirviendo se desgasta, en cambio los píos sirven sabiendo y sirviendo se perfeccionan.

Eso, mi Señor, es todo lo que sé aportar por el momento para responder la pregunta de V.S. Nada hay ahora que desee más que que le satisfaga, pero si V.S. todavía encuentra alguna dificultad le pido que me lo haga saber, para ver si puedo removerla. V.S. por su parte no sea recatado acerca de todo en cuanto le parezca no estar satisfecho, nada quiero más que saber el motivo de su insatisfacción para que finalmente resulte la verdad. Desearía poder escribirle en la lengua con la que me criaron, acaso así podría expresar mis pensamientos. Tómeselo empero V.S. a bien y corrija los errores y téngame por

El benévolo amigo de V.S.

[Me quedaré aquí en Schiedam todavía unas tres o cuatro semanas y entonces pienso volver a Voorburgh. Creo que recibiré una respuesta de V.S. antes de eso. Si los asuntos no lo permiten, se le ruega escribir a Voorburgh con este epígrafe: a entregar en la calle de la Iglesia, en la casa de Daniel Tydeman el pintor.][3]

3. Agregado en el reverso de la última hoja del original.

III

Al nobilísimo señor Baruch de Spinoza de Willem van Blijenbergh 31

Mi señor y valioso amigo:

Cuando en principio recibí su carta y la leí al pasar, pensé no sólo en responderla enseguida, sino también en reprocharle muchas cosas. Pero cuanto más leía, menos material de objeción encontraba en ella. Y disfruté al leerla tanto como había deseado recibirla. Pero antes de proceder a pedirle que resuelva algunas dificultades que todavía encuentro, debo hacerle saber previamente que tengo dos reglas generales según las cuales quiero seguir filosofando siempre: una es la comprensión clara y distinta de mi entendimiento, la otra es la palabra revelada o la voluntad de dios[1]. Trato, de acuerdo con la primera, de ser un amante de la verdad, pero de acuerdo con

1. En esta carta y hasta el final de la correspondencia, al contrario de lo que había hecho en la primera, Blijenbergh pone "dios" con minúscula imitando a su interlocutor y acaso para congraciarse con él.

ambas trato de ser un filósofo cristiano. Y si después de una larga investigación pudiera ocurrir que mi conocimiento natural pareciera contrario a esa palabra, o no se lo pudiera hacer concordar con ella, entonces esa palabra tiene para mí tanto prestigio que prefiero sospechar de los conceptos que me imagino claros antes que ponerlos encima y en contra de la verdad que me parece encontrar dictada en ese libro. Lo que no tiene nada de milagroso, porque quiero seguir creyendo firmemente que esa palabra es la palabra de dios, o sea que provino del supremo y más perfecto dios, que contiene muchas más perfecciones que las que yo puedo entender. Y quizás él ha querido expresar de sí mismo y de sus acciones más perfección que la que yo puedo entender hasta hoy; digo hasta hoy, con mi entendimiento finito. Porque es posible que mi accionar me haya privado de una perfección mayor, y de allí que si yo tuviese esa perfección de la que fuera privado por mi propio accionar, podría entender que todo aquello que se nos plantea y se nos enseña en esa palabra concuerda con el más sano entendimiento de mi espíritu. Pero por ahora, como sospecho que por un error continuo me he privado de un estado mejor, y como, según afirma V.S. en *Principia*, Parte I, proposición 15, nuestro conocimiento aun cuando más claro es todavía contiene cierta imperfección, prefiero inclinarme incluso sin motivos por esa palabra. Aunque sea únicamente sobre la base de que vino del más perfecto (cosa que no presupongo, sólo que demostrarla ahora aquí no vendría al caso y sería demasiado largo) y que por eso debe ser aceptada por mí.

Si juzgara la carta de V.S. sólo sobre la base de mi primera regla, haciendo excepción de la segunda como si no la tuviera o como si no existiese, entonces debería conceder, tal y como lo hago, muchísimas cosas, y debería además admirar la claridad de los conceptos de V.S. Pero la segunda regla me obliga a disentir con V.S., así que a medida que avance la carta examinaré sus conceptos más ampliamente según una y otra. En primer lugar, según la primera regla mencionada, yo había preguntado si a partir del planteo de V.S. (según el cual crear y mantener son una y la misma cosa, y

según el cual dios hace que no sólo las cosas, cada una en particular o en cada caso, sino también los movimientos y los modos de esas cosas perseveren en su estado, o sea que concurren con ellos) no parece acaso seguirse o bien que no hay mal, o bien que dios mismo hace ese mal. Apoyándonos en esa regla, o bien hay cosas que pueden ocurrir en contra de la voluntad de dios, lo que implicaría una imperfección, o bien las cosas que dios hace (entre las que también parecen contarse en particular aquellas que nosotros llamamos malas) pueden también ser malas, lo que también encierra una contradicción. Y como por más vueltas que le diera al asunto no podía evitar la contradicción, recurrí a V.S. por ser el más adecuado para explicar sus propios conceptos.

V.S. dice en la respuesta que se queda con el primer supuesto, a saber: que nada ocurre contra la voluntad de dios ni puede ocurrir. Pero como a esto se opone la dificultad de que dios tampoco hace el mal, entonces V.S. dice *no sólo que el pecado no es algo efectivo, sino también que no se puede decir que se peca en contra de la voluntad de dios sino hablando muy impropiamente*[2]. Y en el *Apéndice,* Parte I, cap. 6, *malum autem absolutum nullum datur, ut per se est manifestum*[3]. Porque *todo lo que es considerado en sí, sin referencia a ninguna otra cosa, contiene cierta perfección que se extiende siempre en cada cosa tanto como su esencia misma*[4]; *siendo esto así, se sigue claramente que los pecados, puesto que no significan más que imperfección, no pueden existir en algo que exprese esencia*[5]. Si los pecados, el mal, los errores, o cualquiera sea el nombre que se prefiera darles, no son otra cosa que la pérdida o la privación de un estado más perfecto, entonces parece seguirse que el mal o la

2. Cita casi textualmente carta II, pág. 26. Cambia "humanamente" por "impropiamente".
3. En latín en el original: "No se da mal absoluto alguno, como es evidente de por sí".
4. Cita textualmente carta II, págs. 26/27.
5. Cita textualmente carta II, pág. 27.

imperfección no pueden ser una esencia, pero sí que de una esencia puede llegar a surgir algo malo. Porque lo perfecto no perderá ni se verá privado de un estado más perfecto por una acción igualmente perfecta, pero sí al inclinarse hacia algo más imperfecto por no emplear suficientemente la fuerza que le es dada.

Parece que a eso V.S. no lo considera un mal sino sólo un bien menor, *porque las cosas consideradas en sí contienen cierta perfección*. Y porque, por otro lado, según dice V.S., *a las cosas no les pertenece otra esencia más que la que el entendimiento y el poder divinos les asignan, y de hecho les dan*[6], y por eso no pueden tener un accionar más perfecto que la esencia que han recibido. Si no puedo realizar acciones más o menos perfectas que la esencia que he recibido, entonces no se puede pensar en la privación de un estado más perfecto. Porque si nada ocurre en contra de la voluntad de dios y lo que ocurre corresponde exactamente a la esencia dada, entonces ¿de qué modo puede haber el mal que V.S. llama privación de un estado mejor?, y ¿cómo puede alguien perder o verse privado de un estado mejor por una acción así constituida y dependiente? Así es que me parece que V.S. debe admitir una de estas dos alternativas: o bien que hay mal, o bien que si no hay mal tampoco puede haber privación de un estado mejor. Porque que la privación de un estado mejor no sea un mal, me parece una contradicción.

V.S. dirá, empero, que por la privación de un estado más perfecto caímos, sí, en un bien menor, pero no en un mal absoluto. V.S. ya me ha enseñado –*Apéndice*, Parte I, cap. 3– que no hay que discutir sobre términos, y por eso no discuto ahora si se lo puede llamar o no mal absoluto, sino sólo si no hay razones para que nosotros hablemos de un estado más malo, o de un mal estado, al caer de un estado mejor a uno peor. Dirá V.S. que, sin embargo, ese estado malo contiene todavía mucho de bueno. Pero yo pregunto

6. Cita textualmente carta II, pág. 28.

si a esa persona que por su acción imprudente se ha visto privada de un estado más perfecto, y es por consiguiente ahora menos de lo que era antes, no se la puede llamar mala. Pero para evitar la precedente objeción, respecto de la cual parece que V.S. todavía tiene algunas dificultades, V.S. dice que sí hay mal, y que hubo mal en Adán, pero que *no es algo efectivo y que se llama así con respecto a nuestro entendimiento y no con respecto al entendimiento de dios*[7]. Y que con respecto a nosotros es *privatio (sed tantum quatenus eo optima libertate, quae ad nostram naturam spectat, et in nostra potestate est, nos nosmet privamus*[8]*)* pero con respecto a dios es *negatio*. Pero examinemos a continuación, por un lado, si eso que V.S. llama mal, aun si lo fuera sólo con respecto a nosotros, no sería todavía un mal, y por otro, si el mal, tomado como lo plantea V.S., debe ser considerado sólo *negatio* con respecto a dios.

A lo primero creo haber respondido de cierta manera arriba. Y aunque admitiera que contener menos perfección que otra esencia no permite suponer que haya algún mal en mí, porque no puedo reclamarle al creador por no otorgarme un estado mejor o por otorgarme sólo diferencias de grado, no podría por ello conceder que no soy algo peor si por mi propio crimen soy ahora menos perfecto de lo que he sido. Digo que si me considero a mí mismo antes de haber incurrido en imperfección alguna para compararme con otros que contengan más perfección que yo, entonces esa menor perfección no es un mal, sino un bien de menor grado. Pero si tras haber caído desde un estado más perfecto, y habiéndome visto privado de él por mi propia imprudencia, me comparo a mí mismo con mi forma originaria tal y como salió de la mano de mi creador, forma que contenía más perfección, entonces debo juzgarme más malo que antes. Porque no fue el creador, sino yo mismo el causan- 35

7. Cita casi textualmente la carta II, pág. 28.
8. En latín en el original: "En tanto que nos vemos privados de la óptima libertad esperable de nuestra naturaleza, y que está en nuestro poder".

te de ello, porque había en mí fuerza suficiente como para abstenerme de mi error, cosa que V.S. también admite.

Lo segundo es, a saber: si el mal que, según lo dicho por V.S., consiste en la privación de un estado mejor –estado que pierde no sólo Adán sino también todos nosotros a raíz de una acción demasiado apresurada e inapropiada– es con respecto a dios sólo una negación. Pero para poder examinar esto a conciencia deberíamos ver cómo concibe V.S. al hombre y de qué manera lo hace depender de dios antes de cualquier error, y cómo concibe a ese mismo hombre después de los errores. Antes de los errores, lo describe V.S. diciendo que *no le pertenece otra esencia más que la que el entendimiento y el poder divinos le asignan, y de hecho le dan*[9]; eso (si no me equivoco acerca de su opinión) es que el hombre no puede mostrarse más perfecto que la esencia que ha recibido de dios, lo que a su vez es hacer a los hombres tan dependientes de dios como los elementos, las piedras, las plantas, etc. Pero si es ésta la opinión de V.S., entonces no puedo entender lo que se dice en la proposición 15 de la Parte I de los *Principia*: *Cum autem voluntas libera sit ad se determinandam: sequitur nos potestatem habere facultatem assentiendi intra limites intellectus continendi, ac roinde efficiendi, ne in errorem incidamus*[10]. ¿No parece una contradicción hacer a la voluntad tan libre como para que pueda abstenerse del error, y hacerla al mismo tiempo tan dependiente de dios como para que no pueda mostrarse más perfecta que la esencia que ha recibido de dios?

En cuanto a lo otro, a saber: cómo concibe V.S. al hombre después del error, dice V.S. que el hombre mediante una acción demasiado apresurada y por no mantener su voluntad dentro de

9. Cita textualmente carta II, pág. 28. Lo hace, sin embargo, fuera de contexto y para aplicarla al hombre y no a las cosas en general.
10. En latín en el original: "Como la voluntad es libre para determinarse a sí misma, se sigue que nosotros tenemos el poder de contener la facultad de asentimiento dentro de los límites del entendimiento, logrando, en efecto, no incidir en el error".

los límites de su entendimiento, se priva a sí mismo de un estado más perfecto. Pero me parece que, tanto aquí como en los *Principia*, V.S. debería haber considerado más detalladamente los dos extremos de esa privación, es decir, qué poseía antes de la privación, y qué conservó después de la pérdida del estado perfecto (como V.S. lo llama). Se dice, sí, lo que hemos perdido, pero no lo que conservamos, *Principia*, Parte I, proposición 15: ***tota igitur imperfectio erroris in sola optimae libertatis privatione consistet, quae error vocatur***[11]. Pero aun dicho esto, examinemos cómo lo concibe V.S. Usted pretende que hay en nosotros no sólo modos tan diferentes entre sí que a algunos llamamos modos de querer y a otros modos de entender, sino también que entre ellos hay un orden tal que no debemos querer las cosas sin primero haberlas entendido claramente. Y que si mantenemos nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento entonces jamás erraremos. Y finalmente que está en nuestro poder el mantener la voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento. 37

Si lo considero seriamente, encuentro que debe ser verdadera una de las dos: o todo lo hasta aquí planteado es imaginario, o dios mismo nos ha impreso ese orden. Pero si dios nos ha impreso ese orden, ¿no sería totalmente absurdo decir que lo hizo sin propósito alguno, y que dios no desea que observemos y cumplamos ese orden? Porque eso supondría una contradicción en dios. Y si debemos observar ese orden puesto en nosotros, entonces ¿cómo podemos ser y permanecer tan dependientes de dios? Porque si nadie puede mostrar un accionar más perfecto que la esencia que ha recibido, y si el poder de mantener la voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento ha de conocerse por sus efectos, aquel que deja que su voluntad salga de los límites de su entendimiento no ha recibido de dios el poder necesario para

11. En latín en el original: "Toda la imperfección del error consiste solamente en la privación de la libertad óptima, a eso es a lo que se llama error".

lograrlo, porque de otro modo lo haría. Y por consiguiente, aquel que yerra no debe haber recibido de dios la perfección de poder no errar, pues si no, no erraría jamás, porque según el planteo de V.S. el accionar es siempre tan perfecto como la esencia recibida. Además, si dios nos ha dado una esencia tal que nos permita observar ese orden, como V.S. dice que podemos observar, y mostramos siempre un accionar tan perfecto como la esencia que tenemos, entonces ¿cómo puede ser que transgredamos ese orden?, ¿cómo puede ser que podamos transgredirlo?, y ¿cómo puede ser que no mantengamos siempre la voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento?

Tercero: si, como ya he mostrado que V.S. sostiene, soy tan dependiente de dios que no puedo mantener la voluntad dentro o fuera de los límites del entendimiento sin que dios me dé tal o cual esencia y me determine por su voluntad en un sentido o en el otro, entonces ¿de qué me sirve la libertad de la voluntad si lo considero profundamente? ¿No parece una contradicción que se nos dé un orden para mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento, y que no se nos dé una esencia lo suficientemente perfecta como para que podamos hacerlo? Y si se nos hubiera dado tanta perfección como V.S. sostiene, entonces no podríamos errar jamás, porque mostramos siempre un accionar tan perfecto como la esencia que tenemos y en él todo el poder que nos ha sido otorgado. Pero nuestros errores son una prueba de que nuestro poder no es tan dependiente de dios (como quiere V.S.). Así, ha de ser verdad una de estas dos alternativas: o bien no somos tan dependientes de dios, o bien no tenemos en nosotros la capacidad de evitar el error. Y según sus planteos tenemos la capacidad de evitar el error, ergo: no podemos ser tan dependientes.

De lo dicho me parece que ahora resulta claramente que es imposible que el mal, o el verse privado de un estado mejor, sean una negación con respecto a dios. Porque ¿qué quiere decir verse privado de, o perder un estado más perfecto? ¿No es eso pasar de una perfección mayor a otra menor y por consiguiente

de una esencia mejor a otra peor? ¿No es recibir de dios un cierto grado de perfección y una cierta esencia? Y ¿no es eso admitir que no podemos alcanzar otro estado, por fuera de su conocimiento perfecto, como no sea el que él decida y quiera? Ahora, ¿es acaso posible que esa criatura producida por el ser omnisciente, cuya esencia dios no sólo ha querido conservar en cierto estado, sino que ha concurrido continuamente a esa conservación, decline, esto es, que se vuelva menos perfecta sin el conocimiento de dios? Me parece absurdo. Y ¿no es también absurdo decir que Adán perdió un estado más perfecto, y fue por consiguiente incapaz de observar el orden que dios había puesto en su alma, sin que dios tuviera conocimiento de esa pérdida y de esa imperfección, ni de qué tanto se había apartado de ese orden, ni de cuánta perfección había perdido Adán? ¿Acaso es concebible que dios haya conformado una esencia tan dependiente que fuera incapaz de mostrar otro accionar como no fuera aquel por el que perdería un estado más perfecto y que dios (siendo su causa absoluta) no tenga conocimiento de ello? Admito que hay una diferencia entre la acción y el mal inherente a la acción, pero lo que no puedo entender es que *sed malum respectu dei est negatio*[12]. Me parece imposible que dios conozca una acción, la determine y concurra con ella sin conocer su resultado ni el mal que le es inherente. Supongamos que dios concurre conmigo en la acción de procrear con mi mujer en tanto que es algo efectivo, y que dios tiene de ella, por consiguiente, un conocimiento claro. Pero cuando abuso de esa acción con otra mujer, a pesar de mis promesas y juramentos, acompaña a esa acción un mal. Ahora bien, ¿qué es lo negativo aquí con respecto a dios? La acción de procrear no, puesto que es algo efectivo con lo que dios concurre. El mal acompaña a esa acción sólo cuando la llevo a cabo en contra de mis pactos o en contra de la prohibición de dios, con una mujer con la que no debo mezclarme. Pero ¿puede acaso conce-

12. En latín en el original: "el mal es con respecto a dios negación".

birse que dios concurra con nuestras acciones y sepa de ellas, ignorando sin embargo con quién las llevamos a cabo, incluso cuando concurre también con la acción de la mujer con la que procreo impúdicamente? Me resulta demasiado difícil pensar esto de dios.

Consideremos la acción de matar. En tanto que es efectivamente una acción, dios concurre con ella. Pero ¿ignora acaso el resultado de esa acción?, a saber: la disolución de una esencia y la destrucción de una de sus criaturas. Es como si dios desconociera lo que él mismo genera (temo no estar entendiendo bien la opinión de V.S., porque sus conceptos son demasiado claros como para que V.S. cometa semejante error). Quizás V.S. diga contra esto que esas acciones, tal y como yo las he descripto aquí, son exclusivamente buenas y que no las acompaña ningún mal. Pero si esto fuera así no se entendería a qué denomina usted el mal derivado de la privación de un estado más perfecto, y el mundo caería en una confusión eterna, y los hombres nos volveríamos iguales a las bestias. Fíjese qué utilidad le reportaría al mundo semejante opinión.

V.S. rechaza también una descripción del hombre en general, y pretende atribuirle a cada persona un accionar tan perfecto como el que dios de hecho le conceda llevar a cabo. Y entonces yo no puedo sino concluir que los ateos sirven a dios con su accionar tanto como los elegidos de dios. ¿Por qué? Porque ninguno de los dos puede llevar a cabo un accionar más perfecto que la esencia que se le otorga y que demuestra tener por los efectos de ese accionar. Y no me parece que V.S. resuelva esta cuestión en su segunda respuesta cuando dice *cuanto más perfección tiene una cosa, tanto más tiene también de divinidad y tanto más expresa la perfección de dios. Teniendo los píos más perfección que los ateos, su virtud no es comparable con la de los ateos, que carecen del amor a dios que surge de conocerlo y por el que sólo nosotros, según nuestro entendimiento humano, nos llamamos los sirvientes de dios. Si, puesto que no conocen a dios, no son otra cosa que una herramienta en la mano del artífice que sirve ignorante y sirviendo se desgasta, en cambio los píos sirven sabiendo y*

sirviendo se perfeccionan[13]. Pero lo cierto es que ninguno de los dos hace más que el otro, porque la diferencia en la perfección de las acciones que llevan a cabo corresponde a la diferencia en la esencia que cada uno ha recibido. Entonces los ateos, en su ignorancia, sirven a dios tanto como sus elegidos. Porque según lo que V.S. sostiene, dios no quiere de los ateos otra cosa que la que hacen, ya que de lo contrario les habría dado otra esencia. Pero como se demuestra por lo que genera su accionar, él no les ha dado otra esencia, ergo: no quiere de ellos otra cosa. Y si cada uno en su género hace exactamente lo que dios quiere, ¿por qué aquellos que hacen menos, pero a la vez tanto como dios desea que hagan, no habrían de complacer a dios tanto como sus elegidos?

Además, así como V.S. sostiene que a causa de nuestra propia imprudencia y por el mal que acompaña a nuestro accionar nos vemos privados de un estado más perfecto, parece que V.S. también quiere decir que manteniendo nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento no sólo nos conservamos tan perfectos como somos, sino que nos volvemos todavía más perfectos mientras servimos a dios. Esto, a mi parecer, supone una contradicción. Pues si por otro lado somos tan dependientes de dios que no podemos llevar a cabo un accionar más perfecto que la esencia que hemos recibido, o sea que nuestras acciones son tal y como dios quiere que sean, entonces ¿cómo podemos ser peores por nuestra imprudencia o mejores por nuestra prudencia? Por eso no puedo más que observar que si el hombre fuera como V.S. lo describe, los ateos harían tanto bien a dios con su accionar como sus elegidos, y todos seríamos tan dependientes de dios como los elementos, las hierbas, las piedras, etc. ¿De qué serviría entonces nuestro entendimiento? ¿De qué serviría esa capacidad de mantener a nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento? ¿Por qué nos habría sido impreso ese orden? Y tenga en cuenta, además, todo aquello de lo que nos veríamos despojados,

13. Cita textualmente carta II, págs. 29/30.

a saber: nos veríamos despojados de todas las serias y adustas reflexiones tendientes a perfeccionar nuestro accionar de acuerdo con la regla de dios para la perfección y con el orden que él ha impreso en nuestro interior; despojados de las plegarias y los ruegos a dios por los que tantas veces nos hemos sentido extraordinariamente reconfortados; despojados en definitiva de la religión entera y de todas las esperanzas y las satisfacciones que las plegarias y la religión nos deparan. Porque si no creemos que dios tenga conocimiento de lo malo, mucho menos podemos creer que él vaya a castigarlo. ¿Qué motivos hay entonces para que no cometa yo todos los crímenes (allí adonde pueda evadir a los magistrados)? Peor aún, ¿por qué no enriquecerme por los medios más aberrantes?, ¿por qué no hacer sin distinción todo lo que la carne y el deseo me dictan? V.S. dirá, empero, que debemos amar la virtud por el deseo de la virtud misma. Pero ¿cómo puedo amar la virtud si no me es dada tal perfección y tal esencia? Y si puedo inspirar la misma satisfacción actuando de una u otra manera, ¿por qué esforzarme para mantener mi voluntad dentro de los límites de mi entendimiento?, ¿por qué no ir adonde me arrastren mis desvaríos?, ¿por qué no matar en secreto a ese hombre que me bloquea el camino?, etc. Considere qué fundamento le estaríamos dando a los ateos y al ateísmo. Nosotros nos veríamos reducidos a meros bloques y todo nuestro accionar a un mecanismo de relojería.

Por todo lo dicho me resulta muy difícil admitir que sólo hablando de manera muy impropia podamos decir que se peca contra dios. Pues, ¿qué sentido tendría la fuerza que nos ha sido dada para que podamos mantener nuestra voluntad dentro de los límites de nuestro entendimiento, si cuando los traspasamos o transgredimos no pecamos contra ningún orden? V.S dirá, quizás, que no se peca contra dios sino sólo para nosotros, porque decir que se peca contra dios es lo mismo que decir que algo ocurre en contra de la voluntad de dios, lo que según la opinión de V.S. es imposible. Ergo, también es imposible que se peque. Pero, sin embargo, una de estas dos alternativas debe ser cierta: o bien dios

así lo quiere, o bien no lo quiere así. Si dios así lo quiere, ¿cómo puede ser para nosotros malo?; y según la opinión de V.S., si no lo quisiera así, entonces no ocurriría. Aun si la cuestión tiene para V.S. algo de absurda, no admitirla me parece muy peligroso. ¿Quién sabe? Acaso si la meditásemos lo suficiente podríamos encontrar la fuente de una cierta reconciliación.

Daré con esto por terminado el examen de la carta de V.S. según la primera de mis dos reglas generales. Pero antes de proceder a examinarla según la segunda regla, plantearé aquí todavía dos cuestiones. Una sobre la concepción expuesta tanto en la carta de V.S. como en los *Principia*, Parte I, proposición 15, según la cual *nos potestatem volendi et judicandi, intra limites intellectus retinere posse*[14]. Esto no puedo concederlo en absoluto, porque si fuera verdad se encontraría al cabo uno, de entre los incontables hombres, que por los efectos de su accionar demostrase tener ese poder. Por lo demás, cada uno puede experimentar claramente por sí mismo que por más que se empeñe con todas sus fuerzas jamás cumplirá con ese propósito. Y si alguien duda de esto, que se examine a sí mismo: ¿cuántas veces, y a pesar de la fuerza de su propio entendimiento, sus pasiones dominan su razón? Dirá V.S. que si no lo hacemos no es porque nos resulte imposible, sino porque no ponemos suficiente empeño. Yo contesto otra vez que si fuera posible se encontraría al cabo uno, de entre los incontables hombres, que fuera capaz de hacerlo. Pero entre todos los hombres habidos y por haber ninguno se atrevería a vanagloriarse de no haber caído nunca en el error. ¿Y qué prueba más fuerte que los propios ejemplos podría aducirse en este caso? Si hubiera algunos, por pocos que fueran, todavía. Pero no hay ninguno, así que tampoco hay ninguna prueba.

V.S. podrá insistir diciendo que si en ciertas circunstancias, cuando postergo mi juicio y mantengo mi voluntad dentro de los

14. En latín en el original: "Nosotros podemos mantener el poder de querer y de juzgar dentro de los límites del entendimiento".

límites de mi entendimiento, puedo evitar el error, ¿por qué no habría de lograr siempre el mismo efecto, si pusiera siempre el mismo empeño? Contesto que no veo que tengamos actualmente la fuerza necesaria como para lograrlo siempre. Que yo alguna vez pueda, empleando todas mis fuerzas, caminar dos millas en una hora, no quiere decir que pueda hacerlo siempre. De la misma manera, que alguna vez, con gran empeño, pueda evitar el error, no quiere decir que tenga la fuerza suficiente como para hacerlo siempre. Me parece claro que el primer hombre, al salir de la mano de su artífice perfecto, tenía, sí, semejante fuerza. Pero (y en eso coincido con V.S.) al abusar de ella o al no usarla lo suficiente, perdió ese estado perfecto y la fuerza para hacer lo que antes estaba en su poder. Si no resultara demasiado extenso, podría aducir distintos elementos para probar esto. Y me parece que en eso consiste la esencia entera de las Sagradas Escrituras, por lo que debemos tenerlas en muy alta estima, pues nos enseñan aquello que nuestro entendimiento natural tan claramente nos confirma: fue nuestra imprudencia la causa de que cayésemos de nuestra perfección originaria, por lo que es indispensable revertir esa caída tanto como se pueda. Y el único propósito de las Sagradas Escrituras es llevar al hombre caído de vuelta a dios.

La segunda cuestión se refiere a *Principia*, Parte I, proposición 15: *quod affirmas res clare et distincte intelligere, repugnare naturae hominis*[15]. De lo que finalmente V.S. concluye que es mucho mejor aceptar las cosas aun cuando resulten confusas, y ser libres, que permanecer siempre en la irresolución, que es el escalón más bajo de la libertad. Yo no encuentro en esto la claridad suficiente como para admitirlo. Pues postergar nuestro juicio nos conserva en el estado en el que fuimos creados por el creador, mientras que aceptar esas cosas es aceptar lo que no entendemos, y así aceptar tanto lo falso como lo verdadero. Y si no observamos el orden

15. En latín en el original: "Que afirma que entender las cosas clara y distintamente, repugna a la naturaleza del hombre".

que dios ha establecido entre nuestro entendimiento y nuestra voluntad –que como nos enseña Monsieur Descartes, consiste en no aceptar sino aquello que entendamos claramente–, aun si por azar abrazamos la verdad, estaremos pecando por no abrazarla según el orden por el cual dios ha querido que la abrazásemos. Y por consiguiente, tal como el rechazar nos conserva en el estado en el que dios nos puso, el aceptar lo confuso empeora nuestro estado al sentar las bases de los errores por los que perdemos nuestro estado perfecto. Pero oigo decir a V.S.: ¿no es mejor hacernos más perfectos aceptando las cosas por confusas que sean que, rechazándolas, mantenernos siempre en el escalón más bajo de la perfección y la libertad? No sólo niego que esto sea así, y no sólo he demostrado en alguna medida que empeoramos en lugar de hacernos más perfectos, sino que también me parece imposible y contradictorio que dios haya determinado que el conocimiento de las cosas se extienda más allá del conocimiento que nos ha dado a nosotros, convirtiéndose así en la causa absoluta de nuestros errores. ¿Acaso no se contradice esto con aquello de que no podemos reclamar a dios que nos otorgue más de lo que nos ha dado, puesto que nada lo obliga a hacerlo? Por cierto, es verdad que dios no estaba obligado a otorgarnos más de lo que nos dio, pero la suprema perfección de dios exige también que la criatura proveniente de él no pueda encerrar semejantes contradicciones. Puesto que en ningún otro lugar de la naturaleza creada hallamos el conocimiento que se encuentra en nuestro entendimiento, ¿para qué nos habría sido otorgado éste sino para contemplar y conocer las obras de dios? Y de ello qué podría seguirse con mayor evidencia que la necesidad de una coincidencia entre las cosas que deben ser conocidas y nuestro entendimiento.

Si yo examinara la carta de V.S. según mi segunda regla general y no sólo según la primera, nuestro disenso sería aún mayor. Porque me parece (pero si me equivoco por favor hágamelo saber) que V.S. no le concede a las Sagradas Escrituras la verdad infalible y la divinidad que yo creo que tienen. Si bien es cierto que V.S. dice

creer que dios reveló a los profetas los contenidos de las Sagradas Escrituras, sostiene que lo hizo de una manera tan defectuosa que, si V.S. estuviera en lo cierto, implicaría una contradicción en dios. Porque si dios reveló su palabra y su voluntad a los hombres, hubo de hacerlo con claridad y con un cierto propósito. Ahora bien, si los profetas versaron una parábola a partir de esa palabra que recibieron, eso tiene que haber sido o bien algo que dios quiso que hicieran, o bien algo que dios no quiso que hicieran. Si dios hubiese querido que versasen una parábola a partir de su palabra, o sea que se desviasen de su opinión, entonces dios sería la causa de ese error, y habría querido algo contradictorio. Si dios no lo hubiese querido, entonces habría sido imposible que los profetas versasen una parábola a partir de eso. Además, si se presupone que dios ha revelado su palabra a los profetas, es necesario creer que se las haya revelado de cierta manera, y que ellos al recibirla no hayan errado. Y esto puesto que dios ha de haber tenido un cierto propósito al revelar su palabra, pero éste no puede haber sido tener a los hombres en el error, porque eso sería en dios una contradicción. Y tampoco la gente puede haber errado contra la voluntad de dios, porque según la opinión de V.S. eso es imposible. Y por sobre todo eso, no es posible creer del más perfecto que él haya permitido que su palabra, revelada a los profetas para que estos la transmitieran al común del pueblo, recibiera un sentido distinto del que dios quería que recibiese. Pues si sostenemos que dios reveló su palabra a los profetas, sostenemos a su vez que dios se presentó ante los profetas de una manera extraordinaria o que habló con ellos. Ahora bien, si los profetas hubieran versado una parábola a partir de esa palabra, o sea, si le hubiesen atribuido a dios una opinión distinta de la que él quería que le atribuyesen, el propio dios debería haberlos instruido acerca de cómo hacerlo. En fin, que los profetas hayan tenido una opinión distinta de la que dios quiso que tuvieran es, en lo que hace a los profetas, imposible y, en lo que hace a dios, contradictorio.

Tampoco encuentro pruebas suficientes para admitir que dios haya revelado su palabra de la manera que V.S. propone, a

saber: revelando sólo la salvación y la perdición, y estableciendo los medios para tales fines de manera que la salvación y la perdición no sean sino los efectos de tales medios establecidos. Pues ciertamente, si los profetas hubieran recibido la palabra de dios con ese sentido, ¿qué motivos habrían podido tener para darle otro? Tampoco veo que V.S. aporte prueba alguna para convencernos de poner semejante opinión por encima de la opinión de los profetas. Si V.S. cree que la prueba radica en que de otra manera la palabra encerraría muchas imperfecciones y contradicciones, yo contesto que eso, a su vez, es algo que sólo está dicho, y que tampoco está probado. ¿Quién sabe cuál de las dos opiniones resultaría menos imperfecta si se las comparara? Al fin y al cabo, el ser más perfecto sabía cuánto podía entender el común del pueblo y al mismo tiempo cuál era la mejor manera de instruirlo.

En lo concerniente a la segunda parte de su primera pregunta, V.S. se pregunta por qué dios le habría prohibido a Adán que comiese del árbol habiendo decidido que hiciera lo contrario. Y 47
V.S. contesta que la prohibición a Adán sólo consistió en esto: dios le reveló a Adán que comer de ese árbol le causaría la muerte, tal como por el entendimiento natural nos revela que el veneno es letal. Si está comprobado que dios le prohibió algo a Adán, entonces ¿por qué motivos habría yo de creer en la versión que V.S. ofrece de la prohibición antes que en la de los profetas, a quienes dios mismo les reveló su versión de la prohibición? V.S. dirá que su versión de la prohibición es la más natural, y por eso la más adecuada a la verdad y más conveniente a dios. Pero yo niego todo eso. Y tampoco puedo comprender eso de que dios nos revele que el veneno es letal a través del entendimiento natural, pues si yo no he visto ni oído algo acerca de los efectos perjudiciales de un veneno en otros, no tengo manera de saber que se trata de un veneno, cosa que nos enseña la experiencia cotidiana: mucha gente que no conoce un veneno lo ingiere sin saber y perece. V.S. dirá que si esa gente conociera ese veneno sabría cuán malo es. Pero yo contesto que nadie conoce o puede llegar conocer un veneno si no ha visto ni

oído acerca de alguien que por ingerirlo se haya causado daño a sí mismo. Supongamos que hasta hoy nunca hemos visto ni oído nada acerca de alguien que sufra algún daño por ingerir cierta especia; no sólo no la reconoceríamos como un veneno, sino que la ingeriríamos sin temor de sufrir algún daño, tal como a diario nos enteramos que ocurre verdaderamente.

¿Qué puede resultar más placentero en esta vida para un entendimiento íntegro que la reflexión acerca de esa deidad perfecta? Si, al ocuparse de lo más perfecto, nuestro entendimiento finito alcanza la *máxima* perfección a la que puede aspirar, yo no cambio ese placer por nada en el mundo, y movido por un impulso celestial puedo dedicar muchísimo tiempo a su prosecución. Aunque puedo asimismo entristecerme profundamente al ver cuán limitado es mi entendimiento finito. Pero calmo esa tristeza alentando la esperanza de que, después de esta vida, aún existiré y perduraré para contemplar a esa deidad de una manera más per-
48 fecta, esperanza que es para mí más valiosa que la vida misma. Si creyésemos que el final de esta vida efímera y fugaz, en la que cada instante nos acerca a la muerte, es el final de esas sagradas y deliciosas reflexiones, seríamos más miserables que el resto de las criaturas, que ignoran que sus vidas van a terminar. Pues antes de la muerte nos haría infelices el temor, y después de la muerte nos haría infelices separarnos de esas divinas reflexiones, al dejar de existir. Las opiniones de V.S. parecen indicar que cuando esta vida se termina, se termina todo para siempre.

La palabra y la voluntad de dios, por el contrario, me reconfortan en el alma asegurándome que, una vez que esta vida haya terminado, me encontraré en mejor estado regocijándome en la contemplación de la más perfecta deidad. Y aun si se tratase de una falsa esperanza, al menos me haría feliz mientras espero. Eso es lo único que yo le pido a dios, y se lo seguiré pidiendo con mis oraciones, plegarias y ruegos (ojalá pudiera hacer algo más que eso para obtenerlo) mientras quede aliento en este cuerpo: que me conceda en su bondad la felicidad de seguir siendo una esencia

dotada de entendimiento una vez que este cuerpo se disuelva, para seguir contemplando esa deidad perfecta. Y si obtuviera eso me sería indiferente qué se cree en este mundo y de qué se convencen los hombres los unos a los otros, si está o no fundado en nuestro entendimiento natural, si puede o no ser entendido. Ése es mi único anhelo, mi único deseo y mi continuo ruego: que dios me dé la confirmación de esa certeza de mi alma. Y si la obtuviera (desgraciado de mí si no lo hiciese) mi alma exclamaría de gozo: "¡Como el ciervo anhela frescas vertientes, así mi alma te anhela a ti, oh dios viviente! Ah, ¿cuándo llegará el día en que esté contigo y te contemple?"[16] Y si obtuviese sólo eso, tendría todo lo que mi alma busca y anhela. Pero si, como opina V.S., nuestro servicio no puede agradarle a dios, entonces yo no puedo alentar esa esperanza. Por lo que tampoco entiendo para qué nos crea dios (si se me permite hablar de él tan humanamente) y para qué nos mantiene, si no recibe ningún placer de nuestro servicio y alabanza. Si con esto me aparto de su opinión, desearía que V.S. me lo aclarase. Pero me he demorado demasiado, y acaso a V.S. también, y como veo que ya no me queda ni tiempo ni papel, concluiré. Esto es lo que todavía me gustaría resolver en la correspondencia con V.S. Si aquí y allí he llegado yo a alguna conclusión que no coincide con su opinión, desearía que V.S. me lo aclarase.

Recientemente me he detenido a estudiar algunos *attributa dei*[17], tarea en la cual el *Apéndice* de V.S. me resultó de no poca ayuda. De hecho parafraseé los dichos de V.S. que me parecieron casi irrefutables, por lo que me sorprende mucho que L. Meyer diga en el *prólogo* que esas no son las opiniones de V.S., sino las que V.S. se vio obligado a enseñarles a ciertos alumnos a los que había prometido instruir en la *filosofía de des Cartes*[18]. Y que V.S. tiene, en cambio, una *opinión* muy diferente acerca de dios de

16. Cita libre de Salmos 42:1-2.
17. En latín en el original: "atributos de dios".
18. Por "Cartesius" en el original.

alma, y en especial acerca de la voluntad del alma. También veo que en ese prólogo se dice que V.S. publicará en breve una ampliación de esos *Cogitata metaphysica.* Tengo un gran deseo de conocer tanto esas opiniones como esa ampliación, porque espero de ellas algo especial, pero no es mi costumbre abrumar a nadie con elogios.

Lamento haberme extendido de lo que me proponía. Lo hice, como me lo pidió V.S. en su carta, con sincera amistad, y para que se descubra la verdad. Si puedo obtener una respuesta a esto me sentiré sumamente obligado con usted. Con respecto a la posibilidad de escribir en la lengua en la que fue criado, no puedo negársela a V.S. siempre que sea el latín o el francés, pero le ruego que al menos la respuesta a la presente me la envíe en esta lengua, pues en ella he entendido muy bien su opinión, cosa que quizás no pueda hacer tan claramente en latín. Si hace esto estaré obligado hacia V.S., y seré y permaneceré

Mi señor
A. y D. d. V. S.[19]
Willem van Blijenbergh

[En la respuesta desearía ser instruido un poco más ampliamente sobre lo que entiende por negación en dios.][20]

19. ¿Adictísimo y Devotísimo de Vuestra Señoría?
20. Agregado al pie de la última hoja del original.

IV

Al muy erudito y muy distinguido señor
Willem van Blijenbergh de Baruch de Spinoza

Mi señor y amigo:

Cuando leí su primera carta pensé que nuestras opiniones coincidían casi del todo, pero por su segunda carta, que me llegó el 21 de este mes, comprendo que ése no es ni remotamente el caso, y veo que no sólo estamos en desacuerdo sobre las cosas que finalmente se pueden deducir de los primeros principios, sino también sobre los principios mismos. Por eso creo que nosotros, con nuestras cartas, no podemos enseñarnos casi nada, porque veo que ninguna prueba, por bien fundada que esté en las leyes de la demostración, vale para usted si no coincide con la versión que usted mismo u esos otros así llamados teólogos conocidos por usted dan de las Sagradas Escrituras[1]. Ahora,

1. En esta segunda carta, y hasta el final de la correspondencia –al contrario de lo que había hecho en la primera misiva– Spinoza escribe "Sagradas Escrituras",

si es su convicción que Dios por medio de la Sagrada Escritura habla más claro y más eficazmente que por la luz del entendimiento natural, que también nos ha regalado y que con su sabiduría divina conserva indemne e incorrupto, entonces usted tiene motivos fundados para someter su entendimiento a las opiniones que le adjudica a la Sagrada Escritura, y yo mismo no podría actuar de otra manera. Pero en lo que a mí concierne, yo declaro rotundamente y sin ambages que no comprendo la Sagrada Escritura aunque he dedicado a ella muchos años. Además, estoy muy seguro de que una vez que he encontrado una prueba bien fundada, ya nunca más alcanzaré pensamientos que puedan llevarme a dudar de esa prueba. Por eso estoy en paz con lo que mi entendimiento me demuestra, no tengo ningún temor de engañarme acerca de ello ni de que se contradiga con la Sagrada Escritura, incluso sin haberla investigado. Porque la verdad no puede ser contraria a la verdad, tal como he indicado claramente en mi *Apéndice* (no puedo señalar el capítulo porque acá en el campo no tengo el libro). Y aunque llegara a captar que el fruto que hasta ahora he recogido de mi entendimiento natural fuera falso, ello me haría feliz, puesto que disfruto de mi vida no entre tristeza y quejas sino entre la tranquilidad del espíritu, la dicha y la alegría, ascendiendo de vez en cuando algún escalón. Mientras tanto soy consciente (y eso me da la más alta satisfacción y tranquilidad de espíritu) de que todo ocurre así por la fuerza de un ser más perfecto y según su invariante decisión.

Sin embargo, para volver a su carta, le agradezco mucho que me aclare a tiempo su manera de filosofar. Pero lo que no le agradezco de ninguna manera es el que me atribuya las ideas que se le antoja deducir de mi carta. ¿Qué fundamentos, me pregunto, le ha dado mi carta para atribuirme la opinión de que los hombres

"Dios" y otras palabras clave con mayúscula. Resulta más tentador atribuir esto a un creciente recelo, y acaso a cierto desprecio respecto de su corresponsal, que a un descuido inicial. Asimismo, el "Vuestra Señoría" de la primera misiva es reemplazado en ésta por un simple "usted".

son iguales a los animales, de que los hombres mueren tal como los animales y perecen, y de que nuestras obras le disgustan a Dios, etcétera? (sobre este último punto, sin embargo, nuestras opiniones sí difieren mucho, porque si le entiendo bien usted piensa que a Dios le complacen nuestras obras como a alguien que ha logrado su meta, porque su plan se ha cumplido según deseaba). En lo que a mí concierne, en cambio, he dicho con total claridad que los hombres de bien honran a Dios y por honrarlo se hacen cada vez más perfectos para amar a Dios. Ahora, ¿es eso igualarlos a los animales, u opinar que perecen como animales, y que sus obras no le complacen a Dios? Si hubiera leído mi carta con más atención habría captado claramente que nuestro desacuerdo se basa únicamente en lo siguiente: si Dios como Dios, es decir, en sentido absoluto, sin que se le asigne característica humana alguna, comunica a los hombres de bien la perfección que tienen, tal como pienso yo, o si lo hace como un juez, que es lo que supone usted. Y así se llega a lo que usted llama mi defensa de los ateos: que sirven a Dios tanto como los píos porque todo lo que pueden llegar a hacer lo hacen en concordancia con la decisión de Dios. Pero eso no se sigue de mis palabras de ninguna manera, porque yo no lo introduzco a Dios como juez, y por eso juzgo las obras según el valor de cada obra y no según la potencia del que obra. Y la recompensa que le sigue a la acción le sigue tan necesariamente como que a la naturaleza del triángulo le sigue el que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos. Eso lo entenderá todo aquel que preste atención sólo a esto: que nuestra salvación más elevada consiste en el amor hacia Dios, y que ese amor resulta necesariamente del conocimiento de Dios, que nos es puesto tan cerca del corazón. Ahora, eso por lo general es muy fácil de probar si tan sólo se tiene en cuenta el carácter de la decisión de Dios, como he explicado en mi *Apéndice*. Admito, sin embargo, que todos aquellos que confunden la naturaleza divina con la humana son muy incapaces de comprender esto.

Tenía la intención de terminar la carta en este punto para

no molestarle más con cosas que (como resulta de la muy devota adición al final de su carta) le sirven sólo de broma y de materia para reírse pero no le son de ninguna utilidad. Sin embargo, para no rechazar del todo su pedido, seguiré un poco más y daré una explicación de los términos negación y privación; también haré brevemente una aclaración más detallada, que es necesaria para la mejor comprensión de mi carta anterior.

En primer lugar, quiero observar que privación no es la acción de privar, sino un simple y mero no tener, que nada es en sí mismo porque sólo es una manera de pensar, una entelequia que formamos cuando comparamos una cosa con la otra. Así decimos, por ejemplo, que un ciego ha sido privado de la vista porque fácilmente nos lo podemos imaginar como vidente, ya sea que esta idea se origine en que lo comparemos con otros que sí ven, o en que comparemos su actual estado con uno anterior en el que fuera vidente. Cuando consideramos así a ese hombre, quiero decir, comparando su naturaleza con la de otros o con su propia naturaleza anterior, planteamos entonces que la vista pertenece a su naturaleza y por eso decimos que él ha sido privado de ella. Pero si nos atenemos a la decisión de Dios y a su carácter, de ese hombre tan poco como de una piedra podemos decir que ha sido privado de la vista, porque es tan absurdo decir que a ese hombre en ese momento le corresponde la vista como decir que la vista le corresponde a una piedra. Porque a ese hombre no le pertenece otra cosa, y no es de él ninguna otra, que aquella que el entendimiento y la voluntad de Dios le adjudican. Y por eso Dios es tan poco la causa del no ver de él como del no ver de la piedra, que son mera negación. El mismo caso se da también cuando consideramos la naturaleza del hombre que es guiado por un deseo de placer: comparamos su actual deseo con los de hombres de bien o con el que él tenía en otro momento. Entonces sostenemos que ese hombre ha sido privado de un deseo mejor, porque somos de la opinión de que en ese instante también le corresponde un deseo de castidad. Pero no podemos hacer eso si nos atenemos al carácter

de la decisión y el entendimiento de Dios, porque, desde ese punto de vista, el deseo mejor en ese instante pertenece tan poco a la naturaleza de ese hombre como a la naturaleza del diablo o a la de una piedra. Por eso desde ese punto de vista el deseo mejor (en ese cuerpo) no es una privación sino una negación. Ahora bien, entonces privación no es otra cosa que el negarse algo que a nuestro juicio pertenece a la naturaleza de un caso, y negación no es otra cosa que el negarse algo porque no pertenece a la naturaleza de un caso. Y eso aclara por qué el deseo de Adán por las cosas terrenales sólo fue malo según nuestro entendimiento, pero no según el entendimiento de Dios. Ya que aun cuando Dios conocía tanto el estado anterior de Adán como el actual, no por eso pensó que Adán hubiera sido privado de su estado anterior, lo que habría querido decir que su estado anterior pertenecía a su naturaleza actual. Si así fuera, Dios habría pensado algo contradictorio con su voluntad, o sea, con su propio entendimiento.

Si usted hubiera entendido bien aquello y también que yo no admito la libertad que Descartes le adjudica al espíritu –tal como L.M.[2] lo ha declarado en mi nombre en el prólogo–, entonces no encontraría ni la menor contradicción en mis palabras. Pero veo que habría hecho mucho mejor contestándole en mi primera carta con las palabras de Descartes, diciendo (tal como lo he hecho en el *Apéndice* en diferentes lugares) que no podemos saber cómo es que nuestra libertad y todo lo que de ella depende se componen con la providencia y libertad de Dios para que nosotros no podamos encontrar, considerando la creación de Dios, ninguna contra-

2. Sin dudas, Lodewijk Meyer. Amstelodamense de origen alemán y confesión luterana. Petiso y atorrante de acuerdo a todas las descripciones, también médico (secuaz de Jan Bouwmeester), filósofo (graduado con una tesis de inspiración cartesiana sobre la materia) y dramaturgo (director, incluso, del Teatro de Ámsterdam). Era por entonces íntimo amigo de Spinoza –aun sin pertenecer a su círculo– además de autor del prólogo de su *opera prima*. Sus exégesis cada vez más racionalistas de las sagradas escrituras y acaso otros motivos de los que nada sabemos acabarían a la larga con aquella amistad.

dicción en nuestra libertad, ya que simplemente no podemos entender cómo Dios ha creado las cosas y, lo que es lo mismo, cómo las mantiene. Pero pensé que usted había leído ya el prólogo y que si yo no contestaba según mi propia convicción faltaba a la obligación que me imponía la amistad que afectuosamente le había ofrecido. Pero no lo estimo de ninguna importancia. Sin embargo, como veo que no ha comprendido la intención de Descartes, le pido que preste atención a los dos puntos que siguen:

En primer lugar, ni por mí ni por Descartes ha sido dicho que pertenezca a nuestra naturaleza mantener nuestra voluntad encerrada dentro del cerco de nuestro entendimiento, sino sólo que Dios nos ha dado un entendimiento limitado y una voluntad ilimitada sin que sepamos para nada con qué meta nos ha creado. Además de que semejante voluntad ilimitada o perfecta no sólo nos hace más perfectos sino que es también muy necesaria para nosotros, como le aclararé en lo que sigue.

56 En segundo lugar, nuestra libertad no consiste en una cierta correspondencia, ni en una cierta arbitrariedad, sino en una manera de afirmar y de negar, de modo que con cuanta menor arbitrariedad juzgamos un caso u otro, más libres somos. Por ejemplo, cuando la naturaleza de Dios nos es conocida, la confirmación de que Dios existe se sigue tan necesariamente de nuestra naturaleza como de la naturaleza de un triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y sin embargo nunca somos más libres que cuando afirmamos algo de esa manera. Ahora, visto que esa necesariedad no es otra cosa que la decisión de Dios, como he mostrado claramente en mi *Apéndice*, a partir de eso en cierta medida se entiende cómo es que hacemos algo libremente y siendo causa de ello, aunque lo hagamos por necesidad según la decisión de Dios. Eso lo podemos entender en cierta medida, digo, cuando confirmamos algo que captamos clara y distintamente. Empero, cuando sostenemos algo que no captamos clara y distintamente, o sea, cuando permitimos que nuestra voluntad escape del cerco de nuestro entendimiento, entonces no podemos captar

la necesidad y las decisiones de Dios, sino sólo nuestra libertad, que está siempre incluida en nuestra voluntad (y es sólo desde este punto de vista que nuestras acciones son llamadas buenas o malas). Entonces, cuando tratamos de conciliar nuestra libertad con la decisión de Dios y su continua creación, confundimos aquello que aprehendemos clara y distintamente con aquello que no comprendemos, y por eso nuestro intento es vano. Así, nos alcanza con saber que somos libres, que podemos serlo contra la decisión de Dios y que somos la causa del mal, porque ninguna acción puede ser llamada mala si no es con respecto a nuestra libertad. Hasta aquí sobre Descartes, para demostrar que sus palabras en ese punto no tienen contradicción.

Paso ahora a tratar mi propio punto de vista y, para empezar, quiero indicar la utilidad que de él se sigue y que básicamente consiste en que nuestro entendimiento, libre de toda superstición, nos entrega a Dios en cuerpo y espíritu. No niego que las plegarias sean muy útiles para nosotros[3] –porque mi entendimiento es demasiado 57
limitado como para determinar todos los medios que Dios tiene a su disposición para llevar a la gente a sentir amor por él, lo que es lo mismo que decir hacia la salvación– de modo que no puede decirse que mi punto de vista sea dañino. Al contrario, para aquellos que no son dominados por los prejuicios o las supersticiones infantiles es la única manera de llegar al grado más alto de beatitud.

Pero su comentario según el cual yo, al hacer a los hombres dependientes de Dios, los pongo por eso al mismo nivel que los elementos, las plantas y las piedras, prueba claramente que ha interpretado mi punto de vista de un modo totalmente equivocado y que confunde las cosas que tienen que ver con el entendimiento con las que tienen que ver con la imaginación. Porque si hubiera captado puramente con el entendimiento lo que quiere decir ser dependiente de Dios, entonces de seguro no pensaría que la cosas,

3. La versión latina niega aquí tres veces, y en consecuencia niega; preferimos el original holandés que al negar dos veces, afirma.

por depender de Dios, son materia inerte, muerta e imperfecta (¿quién alguna vez se atrevió a decir tales bajezas sobre lo más altamente perfecto?). Al contrario, captaría entonces que precisamente por depender de Dios son perfectas. Y tan es así que entendemos mejor esa dependencia y ese accionar necesariamente por la decisión de Dios cuando prestamos atención a las criaturas más perfectas y dotadas de entendimiento, y no a troncos y plantas, según se sigue claramente de aquello que ya he dicho antes sobre las intenciones de Descartes. Debería haber prestado atención a eso.

No puedo ocultar que me sorprende en muy alta medida cuando dice: si Dios no castigara un delito (quiero decir como un juez y con un castigo que no resultaría por sí mismo del delito, ya que es sólo eso lo que nos importa), ¿qué consideración me impediría cometer todos los crímenes posibles? Ciertamente, quien deja de hacerlo solamente por temor al castigo (lo cual no quiero creer de usted) no obra nunca por amor ni abraza la virtud en lo
58 más mínimo. En lo que a mí concierne, yo dejo de hacer esas cosas o trato por lo menos de dejar de hacerlas porque van expresamente en contra de mi peculiar naturaleza y me desviarían del amor y del conocimiento de Dios.

Además, si hubiera prestado un poco de atención a la naturaleza humana, y si hubiera entendido la naturaleza de la decisión de Dios como expliqué en mi *Apéndice*, y si finalmente hubiera sabido cómo hay que deducir algo antes de que se pueda llegar a una conclusión, entonces no habría dicho tan ligeramente que este punto de vista nos pone a un mismo nivel con los troncos de árboles, etcétera, y no me habría atribuido tantas tonterías como las que se le ocurren ahora.

Antes de proceder con su segunda regla, dice usted que hay dos cosas que no entiende: mi respuesta al primer punto es que con Descartes es suficiente para llegar a su conclusión, a saber: que si sólo presta atención a su propia naturaleza, experimentará que puede suspender su juicio. Sin embargo, dice que en usted mismo no experimenta que actualmente tengamos suficiente poder sobre el

entendimiento como para poder mantenerlo siempre, lo que para Descartes sería lo mismo que que no pudiésemos saber actualmente que nosotros, mientras existamos, seremos siempre seres pensantes, o dicho de otra manera, que mantendremos la naturaleza de un ser pensante. Y esto ciertamente encierra una contradicción.

Con respecto al segundo punto, digo con Descartes que si no pudiésemos extender nuestra voluntad fuera de los límites de nuestro muy restringido entendimiento, seríamos muy infelices e incapaces incluso de comer un pedazo de pan, o de dar un paso adelante sin quedarnos a un tiempo paralizados por ser todo tan incierto y peligroso.

Procedo ahora con su segunda regla, y declaro entonces que si bien no le concedo a la Escritura tanta veracidad como usted encuentra en ella, le atribuyo sin embargo tanta o más autoridad. Además de que me cuido mucho más que otros de atribuirle ciertas opiniones infantiles y tontas, algo que sólo puede hacer el que tiene o una buena comprensión de la filosofía o revelaciones divinas. Por eso me impresionan muy poco las explicaciones que da de la Escritura el común de los teólogos, sobre todo cuando son de la calaña de los que toman la Escritura literalmente y según su intención exterior. Y sin embargo, nunca he conocido, aparte de los socinianos[4], a un teólogo que fuera tan bruto como para no darse cuenta de que la Sagrada Escritura habla muy a menudo de manera humana

4. Llámase socinianos propiamente a los seguidores de Lelio y Fausto Sozzini, reformadores italianos del siglo XVI que habrían abogado, entre otras cosas, por una interpretación literal de la Biblia, y en este sentido parecería estar utilizando el término Spinoza. Pero en tiempos de Spinoza, al parecer, el uso del término se había extendido y era habitual que muchos racionalistas y librepensadores fueran acusados de socinianismo por las autoridades eclesiásticas en virtud del unitarismo, el naturalismo y el optimismo más o menos comunes a todos ellos. Cabe aclarar que la imprecisión no es nuestra, sino de las autoridades eclesiásticas.

Curiosamente, el primer libelo de Blijenbergh sería un panfleto publicado en 1666 contra un predicador menonita de Utrech de nombre Cornelius Gentman al que acusaría precisamente de sociniano encubierto.

sobre Dios y expresa su intención en parábolas o símiles. Y en lo que concierne a la contradicción que usted (en vano, me parece) trata de mostrar, creo que entiende por símil algo totalmente diferente que lo que se entiende normalmente. Porque ¿dónde se ha visto que el que exprese sus ideas en símiles se aparte por ello de su intención? "Cuando Micaías le dijo al rey Acab que había visto a Dios sentado en su trono y a sus huestes celestiales paradas a diestra y siniestra, y que Dios les había preguntado quién quería engañar a Acab"[5], ciertamente se trató de un símil, con el que el profeta expresó de forma suficientemente clara, sin apartarse bajo ningún punto de vista de su intención, lo que tenía que revelar en nombre de Dios, pues eso era lo importante en aquella ocasión (en la que no se trataba de enseñar las altas doctrinas de la teología). Así también los demás profetas han revelado de esa manera la palabra de Dios por orden de Dios, no porque Dios deseara de ellos este método, sino porque éste fue el mejor método para llevar al pueblo hacia la meta más importante de la Escritura, que según la palabra del mismo Cristo consiste en esto: amar a Dios ante todo y a su prójimo como a sí mismo. Las altas reflexiones en mi opinión no tienen nada que ver con la Escritura. En lo que a mí concierne, no he aprendido ni aprenderé ningún atributo eterno de Dios de la Sagrada Escritura.

Sin embargo, en lo que concierne a la demostración de que los profetas han expresado la palabra de Dios de tal o cual manera, y visto que la verdad no se opone a la verdad sino sólo a las demos-

5. Referencia bíblica a I Reyes 22:19-23, donde el profeta Micaías declara ante el rey Acab haber visto cómo un espíritu de las huestes celestiales se ofrecía como voluntario para inducirlo a una campaña militar desastrosa contra los sirios, engañando a los falsos profetas que el rey solía consultar. El argumento de Spinoza radicaría en el carácter casi obviamente metafórico de semejante declaración, que sin embargo no impide al profeta cumplir con su cometido, que es informar al rey que está siendo engañado y que marcha hacia su ruina. Nótese que como corresponde a casi todo episodio consignado en el Antiguo Testamento, Acab ignora las advertencias de Micaías y marcha hacia su ruina, que es también la del pueblo de Israel.

traciones (como admitirá todo aquel que conozca el método de la argumentación), sería necesario demostrar que la Escritura tal y como está es realmente la palabra revelada de Dios. No puedo obtener una demostración exacta de eso a no ser por revelación divina. Y por eso he dicho: *yo creo* (y no: yo sé exactamente) *que todas las cosas que dios reveló a los profetas*[6], etc., porque lo creo firmemente, pero no sé exactamente si los profetas han sido consejeros confiables y reales enviados de Dios. Entonces, en mis afirmaciones no hay ninguna contradicción, mientras que, en cambio, entre aquello que se les opone se encuentran no pocas.

El resto de su carta, a saber, su comentario: *al fin y al cabo, el ser más perfecto sabía*[7], etc., y lo que después alega contra el ejemplo del veneno, y finalmente lo que respecta al *Apéndice* y lo que se sigue de eso, a mi modo de ver no tiene nada que ver con la presente cuestión.

En lo que concierne al prólogo de L. M., ahí por cierto también está indicado lo que le faltó indicar a Descartes para dar una sólida prueba del libre albedrío, y se agrega que abrigo una opinión contraria y cómo la abrigo. Tal vez con el tiempo llegaré a exponer esta idea, por ahora no tengo ninguna intención de hacerlo.

No pensé más en la obra de Descartes ni me preocupé por ella desde que apareció en holandés. Tengo para eso mis razones, pero sería demasiado enumerarlas aquí. Por eso ahora no me queda nada más que decir que yo, etc.

Schiedam, 28 de enero de 1665.

6. Cita textual de la carta II, pág. 29.
7. Se alude aquí a la carta III, pág. 47.

V

Al nobilísimo señor Baruch de Spinoza
de Willem van Blijenbergh

Mi señor y estimado amigo:

He recibido la carta de V.S. del 28 de enero a su debido tiempo pero ocupaciones distintas de los estudios me han impedido contestarla antes. Y como la carta de V.S. estaba aquí y allí atravesada por correcciones muy minuciosas apenas sabría de qué modo juzgarla. Porque en la primera de V.S. del 5 de enero, tan resueltamente me había sido ofrecida la afectuosa amistad de V.S. con la observación de que no sólo mi carta de ese momento sino también las siguientes le serían muy agradables. Si hasta se me había pedido con amabilidad que si encontraba aún algunas dificultades las planteara libremente. Eso fue lo que hice un poco más ampliamente en mi carta del 16 de enero, a la que pensaba recibir una respuesta amable e instructiva según el propio pedido y la promesa de V.S., pero al contrario he recibido

una que no huele a muy buena amistad: que no hay demostración por clara que sea que valga conmigo, que no entiendo las opiniones cartesianas, que mezclo demasiado las cosas materiales con las espirituales, etc., de modo que no podremos seguir instruyéndonos mutuamente con nuestras cartas. Contesto yo a esto muy amablemente que creo con firmeza que V.S. entiende las cosas arriba mencionadas mejor que yo, y que V.S. está más acostumbrado a distinguir las cosas materiales de las espirituales porque ya ha alcanzado un grado muy elevado en la metafísica en la que yo me inicio. Y por eso insinué mi anhelo de recibir los favores e instrucciones de V.S. sin pensar jamás que mis francas objeciones darían lugar a una ofensa.

Le agradezco mucho a V.S. la molestia que se ha tomado en ambas cartas, y principalmente en la segunda, a través de la cual he entendido la opinión de V.S. más claramente que a través de la primera. Pero, sin embargo, no puedo todavía estar de

acuerdo con ella hasta que no se resuelvan las dificultades que aún creo encontrarle. Y eso no debe ni puede darle a V.S. motivo de escándalo, porque consentir que algo sea verdad sin tener las bases necesarias para el consentimiento es un gran defecto para nuestro entendimiento. Aun si los conceptos de V.S. son verdaderos, no puedo admitirlos mientras me queden algunos motivos de duda o incomprensión, incluso si las dudas no surgieran del asunto propuesto por V.S. sino de la imperfección de mi entendimiento. Y como V.S. sabe esto de sobra no se lo puede tomar a mal si otra vez planteo algunas objeciones, cosa que estoy obligado a hacer mientras no pueda comprender el asunto claramente. Porque no lo hago con la intención de tergiversar las opiniones de V.S. en su desmedro, sino para encontrar la verdad, y es por eso que pido a esta minuta una respuesta amable.

V.S. dice que ninguna cosa tiene otra esencia que aquella que el entendimiento y la voluntad de dios le adjudican y de hecho le otorgan. Y que *cuando consideramos la naturaleza del hombre que es guiado por un deseo de placer: comparamos su actual*

deseo con los de hombres de bien o con el que él tenía en otro instante. Entonces sostenemos que ese hombre ha sido privado de un deseo mejor, porque somos de la opinión de que en ese instante también le corresponde un deseo de castidad. Pero no podemos hacer eso si nos atenemos al carácter de la decisión y el entendimiento de Dios, porque desde ese punto de vista, el deseo mejor en ese instante pertenece tan poco a la naturaleza de ese hombre como a la naturaleza del diablo o a la de una piedra, etc. *Ya que aun cuando Dios conocía tanto el estado anterior de Adán como el actual, no por eso pensó que Adán hubiera sido privado de su estado anterior, lo que habría querido decir que su estado anterior pertenecía a su naturaleza actual*[1], etc. Palabras de las que me parece que se sigue claramente, aun si caben ciertas correcciones, que según la opinión de V.S. sólo pertenece a una esencia lo que tiene en el instante en el que se la considera. Esto es: si yo tengo el deseo de placer, entonces ese deseo pertenece a mi esencia de ese instante, y si no tengo el deseo de placer, entonces ese no desear pertenece a mi esencia de ese instante en el que no deseo. Y también por consiguiente debe seguirse infaliblemente que con respecto a dios yo encierro la misma perfección (sólo que en diferentes grados) en mis obras cuando tengo deseo de placer, que cuando no tengo deseo de placer; cuando cometo todos los crímenes, que cuando practico la virtud y la justicia. Porque a mi esencia, en cada instante, pertenece tanto como yo haga, porque según el planteo de V.S. no puedo hacer ni más ni menos que lo que de hecho corresponde a la esencia que he recibido. Y puesto que el deseo de placer y de crímenes pertenece a mi esencia del instante en el que lo cumplo, y recibo del poder divino en ese instante esa esencia y no otra, el poder divino sólo quiere de mí semejantes acciones. Así es que me parece que se sigue claramente del planteo de V.S. que dios desea los crímenes de la misma manera que desea las cosas

1. Cita textual carta IV, pág. 55.

que usted llama virtud.

Supongamos ahora también que dios, en tanto que dios y no como juez, les da a los píos y a los ateos tal esencia, y tanta como corresponde a lo que él quiere que hagan. ¿Qué motivos hay entonces para que dios no desee de la misma manera la acción de uno y otro? Porque como es dios el que le da a cada uno las capacidades para su acción, se sigue entonces que de aquellos a los que les ha dado menos, dios desea tanto –y de la misma manera– como de aquellos a los que les ha dado más. Y por consiguiente dios, respecto de sí mismo y de una misma manera, quiere tanto la mayor como la menor perfección de nuestras acciones, el deseo de placer, y el deseo de virtud. De modo que aquel que comete crímenes necesariamente debe cometer crímenes porque a su esencia de ese instante no pertenece otra cosa, igual que aquel que ejerce la virtud, ejerce esa virtud porque el poder divino ha querido que eso pertenezca a su esencia de ese instante. Así sólo puedo observar que dios quiere –de una misma manera– tanto los crímenes como las virtudes. Y en tanto los quiere a ambos él es la causa tanto de unos como de otras, por lo que también ambos le deben ser agradables. Me resulta demasiado difícil pensar esto de dios.

Veo que V.S. dice que los píos sirven a dios. Pero por los escritos de V.S. no puedo sino entender que servir a dios no es otra cosa que hacer las acciones que dios ha querido que hiciésemos, y eso V.S. se lo adjudica también a los ateos y los lujuriosos. ¿Qué diferencia hay entonces respecto a dios entre el servicio de los píos y el de los ateos? V.S. dice también que los píos le sirven a dios, y que sirviendo se perfeccionan continuamente, pero no puedo comprender qué entiende V.S. por perfeccionarse, y tampoco qué quiere decir perfeccionarse continuamente. Porque los ateos y los píos reciben ambos su esencia –y también la continuación, o la continua recreación de su esencia– de dios como dios y no como juez, y ambos cumplen con la voluntad de dios de una misma manera, a saber, según la decisión de dios.

Entonces, ¿qué diferencia puede haber entre ambos con respecto a dios? Porque ese continuo perfeccionarse no surge de la acción sino de la voluntad de dios. De modo que si los ateos se perfeccionaran[2] mediante sus acciones, este perfeccionamiento no surgiría de las acciones sino sólo de la voluntad de dios. Y ambos, los ateos y los píos, no hacen más que cumplir con la voluntad de dios, por lo que no puede haber diferencia entre ambos respecto a dios. ¿Qué motivos hay entonces para que unos se perfeccionen continuamente mediante sus acciones y otros sirviendo se desgasten?

Pero V.S. parece plantear que la diferencia entre la acción del uno y la del otro reside en que la acción de uno encierra más perfección que la del otro. Y confío con seguridad en que allí se esconde el error mío o el de V.S., porque no puedo encontrar en los escritos de V.S. una regla según la cual llamar más o menos perfecto a algo, como no sea la de que tenga más o menos esencia. Ahora, si ésa es la regla de la perfección, entonces los crímenes son tan agradables a la voluntad de dios como las acciones de los píos. Porque dios, como dios, o sea, respecto de sí mismo, las quiere de la misma manera, porque las dos surgen de su decisión. Si sólo ésa es la regla de la perfección, entonces no se puede hablar de errores sino de una manera impropia, porque de hecho no hay errores y no hay de hecho crímenes, sino que todo contiene sólo la esencia que dios le da, y como quiera que sea encierra todavía perfección. Yo confieso que no lo puedo entender claramente, y V.S. me tiene que perdonar que le pregunte si matar a golpes le es tan agradable a dios como dar limosnas, si robar –respecto a dios– está tan bien como ser justo. Y en caso de que no lo sea, ¿qué motivos hay? En el caso de que sí lo sea, ¿qué moti-

2. Una vez más la versión latina prefiere imperfección a perfección. Como el contexto se restringe a perfeccionamientos y desgastes, no vemos por qué incluir aquí un nuevo término que denote un devenir-más-imperfecto, y preferimos atenernos al original holandés.

vos podría haber en mí para inclinarme hacia la acción que V.S. llama virtud y no hacia la otra? ¿Qué ley o regla me prohíbe más lo uno que lo otro? Si V.S. dice la ley de la virtud misma, debo confesar ciertamente que no encuentro ninguna ley en V.S. según la cual se pueda regular o encontrar la virtud. Porque todo depende inseparablemente de la voluntad divina y, por consiguiente, lo uno es tan virtuoso como lo otro. Y por eso no entiendo que V.S. diga que hay que trabajar por amor a la virtud. Porque no entiendo cuál es para V.S. la virtud, y cuál la ley de la virtud.

V.S. dice renunciar a los vicios o a los crímenes porque ellos van contra la particular naturaleza de V.S., y le desviarían del conocimiento y amor de dios. Pero en todos los escritos de V.S. no veo ni una sola regla o prueba de eso. Perdóneme que deba decir que parece seguirse de los escritos de V.S. todo lo contrario. Abandona usted esas cosas que yo llamo vicios porque van en contra de su naturaleza particular, pero no porque contengan vicio en sí. Deja usted de hacer esas cosas tal como se deja de comer el alimento que repugna a nuestra naturaleza. Seguramente, el que deje de hacer cosas malas sólo porque le repugnen a su naturaleza tendrá poca virtud de la que vanagloriarse. Cabe aquí otra vez la pregunta: si hubiera un alma cuya naturaleza particular no estuviera en contra sino en coincidencia con cometer crímenes o disfrutar placeres, ¿hay algún motivo de virtud que habría de moverle a hacer el bien y a abandonar el mal? Pero ¿cómo es posible que un hombre pueda abandonar el deseo de placer si ese deseo pertenece en ese instante a su esencia, que ha recibido a su tiempo de dios y que no puede abandonar?

Tampoco puedo ver en los escritos de V.S. la siguiente consecuencia: que esos hechos que yo llamo crímenes le desviarían a usted del conocimiento y amor de dios. Porque usted estaría haciendo sólo lo que dios quiere, y usted tampoco podría hacer más, porque en ese instante el poder y la voluntad de dios no le habrían dado otra esencia. ¿Cómo podría desviar a V.S. del amor

de dios una acción así constituida y dependiente? Desviarse es estar confundido, es no ser dependiente, y eso según el planteo de V.S. es imposible. Porque si nosotros, hagamos esto o lo otro, con más o menos perfección, recibimos nuestra esencia de ese instante inmediatamente de dios, entonces ¿cómo podemos desviarnos? O tal vez yo no entiendo lo que hay que entender por desviaciones. Pero, en cualquier caso, tiene que ser aquí y sólo aquí que se esconde la causa del malentendido mío o de V.S.

Acá diría y preguntaría muchas otras cosas más: en primer lugar, ¿acaso las sustancias dotadas de entendimiento dependen de dios de otra manera que las sin vida? Porque aun si las sustancias dotadas de entendimiento contienen más esencia que las sin vida, ambas necesitan sin embargo a dios y a las decisiones de dios para sus movimientos en general, y para tales o cuales movimientos en particular. Y por consiguiente, en cuanto son dependientes, ¿son o no dependientes de una misma manera? Segundo, ya que V.S. no le concede al alma la libertad que le ha adjudicado Cartesius[3], ¿qué diferencia hay entre la dependencia de las sustancias dotadas de entendimiento y la de] las carentes de alma? Y si el alma no tiene libertad de querer, ¿de qué manera entiende V.S. la dependencia de dios? Y, ¿cómo es el alma dependiente de dios? Tercero, si nuestra alma no tiene esa libertad, ¿no son entonces nuestras acciones las acciones de dios y nuestra voluntad la voluntad de dios? Y preguntaría muchas más cosas, pero no me atrevo a pedirle tanto a V.S. Espero, sin embargo, primero la respuesta de V.S. a la página precedente, a ver si por este medio entiendo un poco mejor la opinión de V.S. para que concluyamos este asunto verbalmente. Porque teniendo ya la respuesta de V.S., cuando en pocas semanas deba ir a Leiden me daré entonces el honor de saludarlo al pasar, si le es agradable a

3. Por Descartes, en latín en el original.

V.S. Despidiéndome con eso digo después de afectuosos saludos

que quedaré A. y D. V. S.[4]

W. v. Blijenbergh

[Si no me escribe por sobre, entonces le pido que me escriba a: Willem van Blijenbergh, Comisionista, junto a la iglesia grande.
Por una prisa excesiva casi me he olvidado de incluir la siguiente pregunta: ¿acaso no podemos con nuestra prudencia evitar algo que, de otro modo, podría ocurrirnos?][5]

4. ¿Adictísimo y Devotísimo de Vuestra Señoría?
5. Agregado en el reverso de la última hoja del original

VI

Al muy erudito y muy distinguido señor
Willem van Blijenbergh de Baruch de Spinoza

Mi señor y amigo:

Esta semana he recibido dos cartas de v.S.[1]: una del 9 de marzo, que sólo sirvió para avisarme de otra del 19 de febrero, que me fue enviada a Schiedam. Veo en esta última que v.S. se queja de que le he dicho que *ninguna prueba, por bien fundada que esté en las leyes de la demostración, vale para usted*[2], etcétera, como si yo hubiera dicho esto porque mis argumentos no le resultaron satisfactorios desde un principio, cosa que está lejos de mi opinión. Yo tenía, empero, la intención de reproducir sus propias palabras que suenan

1. A partir de aquí Spinoza reemplaza la mayúscula del Vuestra Señoría por una minúscula.
2. Cita textual de la carta IV, pág 51.

así: *y si después de una larga investigación pudiera ocurrir que mi conocimiento natural pareciera contrario a esa palabra,* etc., *entonces esa palabra tiene para mí tanto prestigio que prefiero sospechar de los conceptos que me imagino claros*[3], etc. Así que yo sólo repetí brevemente los propios dichos de v.S. Y por eso no creo haberle dado con ello el menor motivo de ofensa, ya que entonces lo aporté como argumento para mostrar la magnitud de nuestra desavenencia.

Porque además, como al final de su segunda carta v.S. había dicho que su solo deseo era perseverar en su religión y en su esperanza, y que el resto de lo que nos hacíamos pensar mutuamente en torno al entendimiento natural le era indiferente, pensé, como todavía pienso, que el escribirle no podría redundar en ninguna utilidad, y por eso me parece más aconsejable ya no faltar a mis estudios, que de otro modo habría de dejar por mucho tiempo para dedicarme a asuntos inútiles. Esto contradice mi primera carta, porque en ella lo contaba a v.S. como un filósofo puro, que (tal como muchos que se consideran cristianos admiten) no tenía otra piedra basal para la verdad que el entendimiento natural, y no la teología. Error que v.S. me ha señalado, mostrándome a la vez que los cimientos sobre los que yo pretendía edificar nuestra amistad no eran como yo pensaba. Finalmente, en lo que concierne al resto, son cosas que caben en una disputa sin que por eso se transgredan los límites de la cordialidad. Y por esa razón también dejaré pasar las cosas de esa naturaleza que aparecen en la segunda carta de v.S. Eso acerca de la indignación de v.S., para mostrar que no le he dado motivos, y que mucho menos se los he dado para pensar de mí que no puedo soportar que me contradigan. Me volveré ahora sobre sus objeciones para responderlas nuevamente.

En primer lugar digo, entonces, que Dios es absoluta y efectivamente causa de todo lo que tiene esencia, sea lo que sea. Ahora, si v.S. pudiera mostrar que el mal, el error y los crímenes,

3. Citas textuales de la carta III.

etc. son algo que expresa esencia, entonces le concedería completamente que Dios es causa de crímenes, mal, error, etc. Me parece a mí que he mostrado suficientemente que aquello que tiene el aspecto del mal, del error, de los crímenes, no consiste en algo que exprese esencia. Y por eso no se puede decir que Dios sea causa de ello. El matricidio de Nerón, por ejemplo, no fue un crimen si nos atenemos a lo efectivo de su consumación. Porque la misma acción exterior y con la misma intención de matar a la madre la tuvo también Orestes, y sin embargo no se le culpa, al menos no como a Nerón. Y ahora me pregunto: ¿cuál fue entonces el crimen de Nerón? Ninguno sino haber demostrado, al actuar así, ser desagradecido, despiadado, desobediente[4]. Y es seguro que ninguna de esas cosas expresa esencia alguna, y por consiguiente Dios no ha sido causa de ellas, como sí lo ha sido empero de la acción y de la intención de Nerón.

Quería además hacer notar aquí que cuando nosotros
hablamos filosóficamente no deberíamos usar los modos de hablar 73
de la teología. Porque, en efecto y no sin motivos, la teología por lo general ha representado a Dios como un humano perfecto. Por eso ocurre en la teología que se dice que Dios desea algo, que a Dios le provocan pena las acciones de los ateos y dicha las de los píos. Pero en la filosofía, donde se entiende claramente que aplicar a Dios los atributos que hacen perfecto a un humano está tan mal como aplicarle a éste los que hacen perfecto a un elefante o a un burro, ahí esas palabras y otras semejantes no tienen lugar y no se las puede usar sin confundir mucho nuestros conceptos. Por eso filosóficamente hablando no se puede decir que Dios desee algo de algo, ni que algo le resulte penoso o agradable, porque todos esos son atributos humanos que no tienen lugar en Dios.

4. La versión latina pierde el sentido del prefijo holandés "on-", que al igual que el español "des-" indica carencia o privación, pero no esencia.

Cabe señalar que los comentarios de Gilles Deleuze que completan esta edición a manera de apéndice toman por referencia esa versión latina.

Finalmente, quería hacer notar que aunque las acciones de
los píos (o sea, las de aquellos que tienen clara la noción de Dios
según la cual se determinan todas sus acciones y pensamientos),
las de los ateos (o sea, las de aquellos que no tienen la noción de
Dios sino sólo confusas nociones de las cosas terrenales, según las
cuales se determinan todas sus acciones y pensamientos), y final-
mente las de todo lo que hay, se siguen necesariamente de las leyes
eternas y de la decisión de Dios, y dependen continuamente de
Dios, difieren, sin embargo, unas de otras no solamente en grado,
sino también en esencia. Porque aunque un ratón depende tanto
de Dios como un ángel, y la tristeza tanto como la alegría, no por
eso un ratón puede ser una especie de ángel, ni la tristeza una espe-
cie de alegría. Y con eso me parece que he respondido sus objecio-
nes (si las he entendido bien, porque a veces me queda la duda de
si las conclusiones que usted saca no difieren de lo que v.S. se pro-
pone probar). Sin embargo, esto resultará más claro si sobre la base
74 de ello contesto las preguntas que v.S. me propone. Primero, si
matar a golpes le es tan agradable a Dios como dar limosnas.
Segundo, si con respecto a Dios robar está tan bien como ser
justo. Tercero, si hubiera un alma cuya especial naturaleza no se
contradijera sino que coincidiera con los actos lujuriosos y el
cometer crímenes, ¿habría allí algún motivo para que la virtud la
moviera a hacer el bien y a abandonar el mal?

A lo primero, entonces, digo que (filosóficamente hablando) ni sé qué quiere decir v.S. con agradable a Dios. Si la pregunta es: ¿no odia Dios al uno ni ama al otro?, ¿no le causa uno un pesar a Dios y el otro un favor?, yo contesto que no. Y si la pregunta es: ¿no son igual de buenos o de perfectos los hombres que matan a golpes y los que dan limosnas?, yo otra vez digo que no.

En lo que concierne a lo segundo, digo: si por bien respecto a Dios se entiende que el justo hace a un bien a Dios y el ladrón un mal, yo contesto que ni el justo ni el ladrón pueden causar dicha ni tristeza a Dios. Pero si la pregunta es: esas dos acciones, en tanto son algo objetivo y causado por Dios, ¿no son acaso igual

de perfectas?, entonces digo que si se presta atención a las acciones solas y a su particular manera, puede ser que sean casi igual de perfectas. Si usted entonces pregunta: ¿no son el ladrón y el justo igualmente perfectos y beatos?, a eso contesto que no. Porque entiendo que es justo aquel que firmemente desea que cada uno posea lo suyo, deseo que en los píos surge necesariamente del conocimiento claro que tienen de sí mismos y de Dios, tal como lo demuestro yo en mi *Ética* (que no he editado todavía)[5]. Y al no tener semejante deseo el ladrón, carece necesariamente del conocimiento de Dios y de sí mismo, o sea, de lo que principalmente nos hace hombres felices. Si usted todavía pregunta: ¿qué podría moverle a hacer la acción que yo llamo virtud en lugar de otras?, a eso digo que no puedo saber qué camino, de los infinitos que hay, ha usado Dios para determinarle a semejantes acciones. Puede ser que Dios haya impreso su noción tan claramente en v.S. que con su amor le haga olvidar el mundo, y le haga amar al resto de los hombres tanto como a usted mismo. Y está claro que tal constitución del alma pugna contra todas las otras llamadas malas y por consiguiente no pueden coincidir en un sujeto. Por lo demás, éste no es el lugar para aclarar las bases de la *Ética* ni para probar todo lo que digo, porque sólo estoy ocupado en responder las objeciones de v.S. y en sacármelas de encima. 75

En lo que concierne finalmente a la tercera pregunta, esa supone una contradicción, y es como si alguien me preguntara: si conviniera mejor con la naturaleza de alguien colgarse, ¿podrían darse motivos para que no lo hiciese? Concedo empero la posibilidad de que tal naturaleza se dé y entonces digo, ya sea que yo admita el libre albedrío o no, que si alguien viera que puede vivir mejor en la horca que en su mesa, pasaría por loco si no se colgase; y que quien viese claramente que de hecho disfrutaría de una vida mejor o de una esencia más perfecta si cometiese crímenes que

5. Se refiere a la *Ética demostrada según el orden geométrico*, publicada después de su muerte.

siguiendo la virtud, sería él también loco si no los cometiera. Porque los crímenes serían virtud respecto de una naturaleza humana tan extraña.

En lo que concierne a la otra pregunta que v.S. ha adjuntado al final de su carta, de ese tipo se podrían preguntar cien en una hora sin que se llegara a nada en ningún caso; y como v.S. misma no insiste mucho en la respuesta, la dejaré sin contestar por el momento. Pero digo que a v.S. le espero a la hora que me indique y que me será muy bienvenido. Sin embargo, querría yo que fuera dentro de corto tiempo, porque es inminente mi partida hacia Amsterdam por una semana o dos. Quedo mientras tanto después de amables saludos

D. V. S.[6]
B. de Spinoza.

6. ¿Devotísimo de Vuestra Señoría?

VII

Al nobilísimo señor Baruch de Spinoza
de Willem van Blijenbergh

Mi señor y amigo:

Cuando tuve el honor de estar con V.S. me faltó el tiempo para prolongar la visita, y todavía más la memoria para recordar todo lo que fue tratado, incluso cuando inmediatamente después de despedirme de V.S. junté todo el poder de mis pensamientos para recordar aquello que había escuchado. Por eso, al llegar al próximo lugar, traté de volcar en papel las opiniones de V.S., pero me encontré entonces con que no recordaba ni una cuarta parte de lo tratado. Y es así que V.S. me tiene que disculpar si una vez más le molesto preguntando algo. Quisiera poder darle a V.S. alguna recompensa por el esfuerzo requerido.

No entendí, o no pude recordar bien, la opinión de V.S. en cuanto a:

Primero, en la lectura de los *Principia et Cogitata metaphy-*

sica[1] de V.S., cuáles son las opiniones cartesianas, y cuáles las opiniones propias de V.S.

Segundo, si existe propiamente el error, y en qué consiste.

Tercero, en qué sentido sostiene usted que la voluntad no es libre.

Cuarto, en qué sentido le hace decir a Meyer, en el prólogo, que V.S. admite que en la naturaleza hay una sustancia pensante, negando sin embargo que ella constituya la esencia del alma humana, pero sosteniendo que así como la extensión es ilimitada, tampoco es limitado el pensamiento. Y por eso, tal y como el cuerpo humano es, no absolutamente sino sólo bajo cierto modo, extensión determinada por movimiento y reposo según las leyes de la naturaleza extensa, así también el alma humana es, no absolutamente sino sólo bajo cierto modo, pensamiento determinado por otros pensamientos según las leyes de la naturaleza pensante. Pensamiento determinado del que se infiere que debe existir necesariamente en cuanto el cuerpo humano comienza a tener esencia. De estas palabras parece seguirse que, así como el cuerpo humano está compuesto por miles de cuerpos pequeños, también el espíritu humano está compuesto por mil pensamientos. Y así como el cuerpo humano es disuelto y vuelve a ser la multitud de cuerpos de los que fue compuesto, así también nuestro espíritu, al separarse de nuestro cuerpo, vuelve a ser disuelto en esa multitud de pensamientos de los que fuera compuesto. E igual que los cuerpos disueltos de nuestro cuerpo humano ya no quedan unidos entre sí sino que otros cuerpos se les interponen, así también parece seguirse que, en nuestro espíritu ya disuelto, los incontables pensamientos de los que fue compuesto ya no están combinados, sino separados. Y así como nuestro cuerpo disuelto sigue siendo cuerpos, pero cuerpos no humanos, así también después de la muerte nuestra sustancia pensante, si es disuelta, sigue siendo pensamientos o sustancias pensantes, pero no según la esencia que tenía cuando era

1. En latín en el original. Ver nota 1 a la Carta I.

llamada espíritu humano. De lo que a mi parecer se sigue que V.S. sostiene que la sustancia pensante de los humanos cambia y se disuelve igual que los cuerpos. De algunos (si recuerdo bien), como de los ateos, V.S. llega a afirmar que perecen absolutamente, y no retienen ningún pensamiento. Y así como Descartes, según afirma Meyer, sólo supone que el alma es una sustancia absolutamente pensante, me parece que V.S. y Meyer también se valen en buena medida de suposiciones, por lo cual no entiendo claramente la opinión de V.S. en este asunto.

Quinto, tanto en nuestra conversación como en la última carta del 13 de marzo, V.S. sostuvo que del claro conocimiento que tenemos de dios y de nosotros mismos surge el firme deseo de que cada uno posea lo suyo. Pero falta allí aclarar de qué manera el conocimiento de dios y de nosotros mismos nos provoca un deseo firme de que todos puedan poseer lo suyo. Esto es: de qué manera surge del conocimiento de dios la obligación de amar la virtud y de abandonar esas acciones que nosotros llamamos vicios. 75
Y de dónde proviene (ya que según lo que V.S. sostiene, matar a golpes, al igual que dar limosnas, contiene algo de positivo) que matar a golpes no implique tanta perfección, felicidad y satisfacción como dar limosnas. Quizás dirá V.S., tal como dice en la última carta del 13 de marzo, que esta cuestión concierne a la Ética y que en ella será tratada por V.S., pero como sin la resolución de esta cuestión y de las preguntas precedentes no puedo entender claramente la opinión de V.S. sin que surjan para mí contradicciones irreconciliables, le pido amablemente que me amplíe un poco más su respuesta, y que me exponga y aclare especialmente algunos de los principales *definitiones, postulata, et axiomata*[2] en las que se basa su *Ética*, y en particular esta cuestión. Quizás el esfuerzo le asuste y V.S. se excuse, pero le ruego por esta vez que me haga este favor porque sin la respuesta a esta última pregunta nunca podré entender correctamente las opiniones de V.S. Quisiera poder

2. En latín en el original.

recompensarle a V.S. de alguna manera. No me atrevo a fijarle el plazo de una o dos semanas, sólo le pido obtener una respuesta a esto antes de su partida a Amsterdam. Haciendo lo cual me obligará sumamente a mostrarle que seré y quedaré

Mi señor
E. D. S. V. S.[3]
Willem van Blijenbergh

Dordrecht, este 27 de marzo de 1665.

[Mi señor
El señor Benedictus de Spinoza
Presente en Voorburgh.
Por sobre.][4]

3. ¿El Devotísimo Servidor de Vuestra Señoría?
4. Agregado en el reverso de la última hoja del original.

VIII

Al muy civilizado y distinguido señor Willem van Blijenbergh

Mi señor y amigo:

Recibí la carta de v.S. del 27 de marzo cuando estaba al partir hacia Amsterdam, y por consiguiente la dejé en casa a medio leer para contestarla a mi regreso, pensando que no contenía otras cosas que las concernientes a la primera cuestión. Pero después, al leerla, encontré un contenido muy diferente, que pedía la demostración de las cosas que permití que se dijeran en el prólogo sólo para avisar a todos de mis sentimientos y opiniones pero no para probarlos ni explicarlos, y también de una gran parte de la *Ética*, que como todos saben debe estar fundada en la metafísica y en la física. Y, en consecuencia, no me he decidido a responder a esto. Deseaba, sin embargo, encontrar la oportunidad de pedirle verbalmente y de la manera más amable posible que tuviera a bien desistir de su pedido, y entonces darle al mismo tiempo los motivos de mi renuencia y mostrarle en definitiva que esas cosas no hacen a

la solución de la primera cuestión planteada por v.S., sino que al contrario la mayoría de ellas depende de esa cuestión. Por tanto, dista de ser cierto que lo que concierne a mi opinión acerca de la necesidad de las cosas no pueda entenderse sin la solución de estas nuevas preguntas, ya que es su solución y lo que la integra lo que no puede ser captado sin que se entienda la necesidad de las cosas. Porque como v.S. sabe, la necesidad de las cosas atañe a la metafísica, y su conocimiento siempre tiene que ir primero. Empero, antes de que pudiera obtener esa deseada oportunidad he recibido esta semana por mi casero otra carta, que parece mostrar su descontento ocasionado por la larga espera, y que me ha obligado a escribir estas pocas líneas para asentar brevemente mi resolución e intención. Cosa que acabo de hacer. Quiero esperar que v.S., habiendo meditado el asunto, desistirá de su pedido espontáneamente, y conservará sin embargo su benévolo afecto hacia mí. De mi parte, en todo lo que pueda mostraré que soy el afectuoso

A.D.S.[1] de v.S.

1. Amigo y Devotísimo Servidor.

LAS CARTAS DEL MAL

≈

Gilles Deleuze

La correspondencia con Blijenbergh forma un conjunto de ocho cartas conservadas (XVII-XXIV y XXVII)*, cuatro para cada uno, entre diciembre de 1664 y junio de 1665. Tiene un gran interés psicológico. Blijenbergh, quien trabaja en el comercio de cereales, escribe a Spinoza planteándole el problema del mal. Spinoza cree en un principio que su corresponsal actúa movido por la inquisición de la verdad, pero en seguida advierte en éste el gusto por la polémica, el deseo de tener razón, la manía de juzgar; se trata más de un teólogo calvinista aficionado que de un filósofo. Spinoza contesta secamente ya en su segunda carta (XX) a determinadas insolencias de Blijenbergh. Y sin embargo continúa la correspondencia como si *estuviera él mismo fascinado por el asunto*. Spinoza romperá solamente tras una visita de Blijenbergh, en la que éste le plantea cuestiones de todo género que desbordan el problema del

* Deleuze sigue aquí la numeración de la edición latina de las obras de Spinoza. Las cartas XVII a XXIV corresponden a las cartas I a VII de nuestra edición, y la carta XXVII a nuestra carta VIII. [N. de los E.]

mal. Ahora bien, precisamente el profundo interés de este conjunto de cartas reside en que son los únicos textos extensos en los que Spinoza considera en sí mismo el problema del mal y arriesga análisis y fórmulas que no tienen equivalente en sus otros escritos. En cuanto a Blijenbergh, no nos parece ni estúpido ni confuso, como a menudo se ha afirmado (son otros sus defectos). Aunque no conozca la *Ética* y abra su primera carta con observaciones que conciernen a la exposición de la filosofía de Descartes, plantea continuamente cuestiones esenciales que llegan al corazón del spinozismo, y obliga a Spinoza a multiplicar los ejemplos, a desarrollar las paradojas, a aislar una extrañísma concepción del mal. Ocurre como si a Spinoza el amor a la verdad le forzara a dejar a un lado su propia prudencia, a desenmascararse, incluso frente a un sujeto al que presiente hostil o rencoroso, y respecto a un asunto de mucho cuidado. Pues la gran teoría racionalista, según la cual *no hay mal*, es sin duda un lugar común del siglo XVII. Pero

de qué manera Spinoza va a transformarla radicalmente, tal es la materia de la correspondencia con Blijenbergh. Si no hay mal, según Spinoza, no es porque sólo sea y haga ser el Bien, sino, al contrario, porque el bien no es más que es el mal, y el Ser está más allá del bien y del mal.

Blijenbergh comienza con una pregunta general que dirige a los cartesianos: ¿cómo puede Dios ser causa de una "voluntad mala", por ejemplo de la voluntad de Adán de comer el fruto prohibido? A lo que Spinoza responde inmediatamente por cuenta propia (será sólo más adelante, en la carta XXI, cuando, volviendo sobre Descartes, muestre determinadas diferencias entre él y Descartes). Y no se conforma con exponer en qué sentido general el mal no es nada. Recogiendo el ejemplo de Blijenbergh, responde: "La prohibición del fruto se reducía a la revelación hecha por Dios a Adán de las consecuencias mortales que tendría para él la ingestión de este fruto; del mismo modo, las luces naturales nos enseñan que un veneno es mortal" (XIX). Es decir: Dios no prohíbe en absoluto, sino que da a conocer a Adán que *el fruto, por su*

composición, descompondrá el cuerpo de Adán. El fruto actúa como el arsénico. Nos encontramos así, en la misma línea de salida, con la tesis esencial de Spinoza: lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una indigestión. O incluso, atendiendo a los factores individuantes, como una intolerancia o una alergia. Y bien lo comprende Blijenbergh: "Os absteneis de lo que yo llamo los vicios porque repugnan a vuestra naturaleza singular, no porque sean vicios; os absteneis de ellos como nos abstenemos de un alimento por el que nuestra naturaleza tiene horror"; pero ¿qué decir entonces de una naturaleza que no padecería de tal intolerancia y "amaría" el crimen? (XXII). ¿Cómo una repugnancia personal puede fundar una virtud?[1] Blijenbergh añade aquí otra pregunta muy interesante, a la que Spinoza no responderá directamente: sólo mediante la experiencia puede llegar a saberse de una cosa que es un veneno; ¿es entonces el mal solamente un dato experimental, *a posteriori*, y qué sentido tienen entonces "revelación" o "conocimiento" (XX).

En este nivel de precisión, al que tan de inmediato ha sido llevado el problema, hay que preguntarse qué entiende Spinoza por envenenamiento. Cada cuerpo tiene partes, "un número muy grande de partes"; pero estas partes sólo le pertenecen conforme a una determinada relación (de movimiento y de reposo) que le caracteriza. La situación es muy compleja, pues los cuerpos compuestos tienen partes de orden diferente que entran en relaciones asimismo diversas; estas distintas relaciones se componen entre sí para constituir la relación característica o dominante del individuo considerado a uno u otro nivel. Hay así un encaje de relaciones para cada cuerpo, y de un cuerpo con respecto a otro, que constituye la "forma". Por ejemplo, como enseña Spinoza en una carta a Oldenburg (XXXII), el quilo y la linfa son dos cuerpos [illegible]

1. *Ep. XXI, Spinoza había afirmado: "En lo que a mí respecta* [illegible] *porque el crimen repugna* [illegible] *singular".*

conforme a su relación, que componen la sangre según un tercera relación dominante. La sangre, a su vez, es parte de un cuerpo animal o humano según una relación característica o dominante distinta. Y no se dan dos cuerpos cuyas relaciones sean idénticas, por ejemplo dos individuos de igual sangre. Según esto ¿qué sucede en un caso de envenenamiento? ¿O en un caso de alergia (puesto que hay que considerar los factores individuales de cada relación)? Pues bien, en este caso resulta que queda destruida, descompuesta, una de las relaciones constitutivas del cuerpo. Y sobreviene la muerte cuando se provoca la destrucción de la misma relación característica o dominante del cuerpo: "Entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes se disponen entre ellas de tal modo que quedan en una relación distinta de movimiento y de reposo"[2]. Spinoza precisa así lo que quiere decir con: se destruye o descompone una relación. Ocurre cuando tal relación, que es en sí misma una verdad eterna, ya no es realizada por partes actuales. No ha desaparecido la relación, que es eternamente verdadera, sino las partes entre las cuales se establecía, que han asumido ahora una relación distinta[3]. Por ejemplo, si el veneno ha descompuesto la sangre es que ha provocado que las partes de la sangre entren en relaciones distintas que caracterizan a cuerpos distintos (ya no se trata de sangre...). Aquí también es perfectamente comprendido por Blijenbergh, quien, en su última carta (XXIV), afirmará que la misma conclusión debe aplicarse al alma; pues, componiéndose ella también de un enorme número de partes, debería sufrir la misma disolución, pasando sus partes a otras almas no humanas...

Por lo tanto, Spinoza concibe de un modo particular la tesis clásica según la cual el mal no es. Ocurre que, de cualquier modo,

2. *Ética*, IV, 39, esc.

3. Por este camino podría responder Spinoza a la anterior objeción de Blijenbergh; como verdades eternas, las relaciones y sus leyes de composición pueden ser objeto de un conocimiento verdadero o de una revelación, aunque, en las condiciones naturales, nos sea necesario pasar por una experiencia de las partes que realizan estas relaciones.

siempre hay relaciones que se componen (por ejemplo, entre el veneno y las nuevas relaciones en que entran las partes de la sangre). Pero las relaciones que se componen siguiendo el orden de la naturaleza no coinciden necesariamente con la conservación de *esta* relación, que puede quedar descompuesta, es decir, dejar de ser realizada. En este sentido, debe entenderse que el *mal* (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí): "Es bueno lo que determina la conservación de la relación de movimiento y de reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano; es malo, por el contrario, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan entre ellas una relación de movimiento y de reposo distinta"[4]. Se llamará bueno a todo objeto cuya relación se componga con la mía (*conveniencia*); se llamará malo a todo objeto cuya relación descomponga la mía, lo que no obsta para que se componga con otras relaciones (*inconveniencia*).

Y, sin duda, en los detalles la situación se complica cada vez más. Por un lado, tenemos una gran cantidad de relaciones constitutivas, de modo que un mismo objeto puede convenirnos conforme a una relación y sernos inconveniente conforme a otra. Por otro lado, cada una de nuestras relaciones goza de una determinada libertad, hasta el punto de que varía considerablemente de la infancia a la vejez y la muerte. Aún más, la enfermedad y otras circunstancias pueden modificar de tal modo estas relaciones que uno llega a preguntarse si realmente subsiste el mismo individuo; en este sentido, hay muertes que no esperan la transformación del cuerpo en cadáver. Y, por fin, la modificación puede ser de tal género que nuestra parte modificada se comporte como un veneno, y disuelva las otras partes volviéndose contra ellas (algunas enfermedades y, en el límite, el suicidio)[5].

4. *Ética*, IV, 39, pr.
5. Dos magníficos textos de la *Ética* examinan estas distintas situaciones: IV, 20, esc., y 39 esc. Spinoza considera en ellos, por un lado, el caso de las supervivencias simplemente nominales, cuando se mantienen determinadas funciones bio-

El modelo del envenenamiento es válido para estos casos con toda su complejidad. Es válido no sólo para el mal que sufrimos, sino para el que causamos. No somos solamente seres envenenados, asimismo somos envenenadores, y actuamos como toxinas y venenos. El mismo Blijenbergh alega tres ejemplos. En el asesinato, descompongo la relación característica de un cuerpo humano distinto. En el robo, descompongo la relación que une a un hombre con su propiedad. Y también el adulterio, donde lo que se descompone es la relación con el cónyuge, la relación característica de una pareja que, por tratarse de una relación contractual, instituida, social, no por ello deja de constituir una individualidad de un tipo determinado.

Asumido este modelo, Blijenbergh levanta una primera serie de objeciones: primero, ¿cómo distinguir el vicio de la virtud, el crimen del acto justo?; segundo, ¿cómo referir el mal a un puro No-ser del que Dios no sea responsable ni causa? En efecto, si es cierto que siempre se da la composición de relaciones cuando otras quedan descompuestas, tendríamos que reconocer, por un lado,

lógicas de un cuerpo mientras las demás relaciones se han descompuesto; por otro, el caso de las autodestrucciones, cuando las influencias exteriores han hecho cambiar hasta tal punto ciertas relaciones que éstas arrastran el conjunto de la destrucción (como en el suicidio, en el que "causas exteriores de las que nada sabemos disponen la imaginación y afectan al cuerpo de manera que se asume una naturaleza distinta y contraria a la primera"). Algunos problemas médicos modernos parecen corresponderse exactamente con los temas de Spinoza; por ejemplo las llamadas enfermedades "autoinmunes", de las que se hablará más adelante; o bien la polémica en torno a los intentos de mantener en una vida artificial a cuerpos "naturalmente" muertos. Las valientes posiciones del Dr. Schwartzenberg parecen inspirarse hoy espontáneamente en un auténtico spinozismo; en este sentido, afirma Schwartzenberg que la muerte no es un problema biológico, sino metafísico o ético. Cf. Spinoza, IV, 39, esc.: "Ninguna razón me obliga a admitir que el cuerpo sólo muera cuando se transforma en cadáver; en realidad, la experiencia misma parece llevamos en otra dirección. Pues sucede a veces que un hombre sufre cambios tales que se nos hace difícil creer que se trate del mismo hombre. Así he oído contar acerca de cierto poeta español...".

que todo viene a ser lo mismo, que "el mundo habría de caer en un estado de confusión eterna y perpetua, y nosotros volvemos semejantes a las bestias", y, por otro lado, que el mal es algo determinado con tanto derecho como el bien, puesto que no se da menos lo positivo en el acto sexual cumplido con la mujer ajena que con la propia (XX).

Sobre la posibilidad y la necesidad de *distinguir*, Spinoza mantiene todos los derechos de una lógica de la acción, pero de una lógica tan particular que sus respuestas parecen extremadamente oscuras. "El matricidio de Nerón, por ejemplo, no era un crimen bajo el aspecto positivo de su consumación; Orestes ha podido actuar exteriormente del mismo modo y a la vez con el propósito deliberado de matar a su madre, sin merecer la misma acusación que Nerón. ¿En qué consiste entonces el crimen de Nerón? Únicamente en que, en su acto, Nerón se ha mostrado ingrato, despiadado y rebelde... Dios no es causa de esto, aunque sí lo sea del acto y de la intención de Nerón" (XXIII). En este caso, será la *Ética* la que explique un texto tan difícil. ¿Cuál es el aspecto positivo o bueno del acto de golpear?, se pregunta Spinoza[6]. Ocurre que este acto (levantar el brazo, apretar el puño, actuar con velocidad y fuerza) expresa un poder de mi cuerpo, lo que puede mi cuerpo conforme a cierta relación. ¿Cuál es el aspecto malo de este acto? Lo malo se manifiesta cuando se asocia este acto con la imagen de una cosa cuya relación queda por su causa descompuesta (mato a un sujeto al golpearle). El mismo acto habría sido bueno si se hubiera asociado con la imagen de una cosa cuya relación se compusiera con la suya (por ejemplo, batir el hierro). Lo que quiere decir que un acto es malo en los casos en que descomponga directamente una relación, mientras que es bueno cuando compone directamente su relación con otras relaciones[7]. Puede objetarse que, de cualquier forma, hay a la vez composición y des-

6. *Ética*, IV, 59, esc.
7. Acerca de "directo" e "indirecto", *Ética*, IV, 63, cor. y esc.

composición, descomposición de determinadas relaciones y composición de otras distintas. Pero lo que cuenta es saber si el acto está asociado con la imagen de una cosa *en cuanto* componible con él, o, por el contrario, *en cuanto* descompuesta por él. Volvamos a los dos matricidios; Orestes mata a Clitemnestra, pero ésta ha asesinado a su marido Agamenón, el padre de Orestes; de modo que el acto de Orestes queda precisa y directamente asociado con la imagen de Agamenón, con la relación característica de Agamenón como verdad eterna con la que se compone. Mientras que, cuando mata Nerón a Agripina, su acto sólo se asocia con esta imagen materna a la que descompone directamente. En este sentido, se muestra "ingrato, despiadado y rebelde". Igualmente, cuando golpeo "con cólera o con odio", uno mi acción a la imagen de una cosa que no se compone con ella, sino a la que, por el contrario, descompone. En resumen, se puede distinguir ciertamente entre el vicio y la virtud, entre la buena y la mala acción. Pero la distinción no se refiere al acto mismo o a su imagen ("ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala"). Tampoco se refiere a la intención, esto es, a la imagen de las consecuencias de la acción. Se refiere únicamente a la determinación, es decir, a la imagen de la cosa con la que se asocia la imagen del acto o, más exactamente, a la relación de dos relaciones, la imagen del acto conforme a su propia relación y la imagen de la cosa conforme a la suya. ¿Queda asociado el acto con la imagen de una cosa cuya relación descompone, o bien con la que compone su propia relación?

Si tal es precisamente el punto distintivo, es fácil comprender en qué sentido el mal no es. Pues, desde el punto de vista de la naturaleza o de Dios, se da en todo caso composición de relaciones, *y nada más que composición de relaciones,* según leyes eternas. Cuando una idea es adecuada, capta precisamente dos cuerpos, el mío y otro distinto, bajo el aspecto conforme al cual componen sus relaciones ("noción común"). Por el contrario, no hay idea adecuada de cuerpos que no convienen, no la hay de un cuerpo que no convenga con el mío en cuanto que no le conviene. En este sentido, el mal, o más

bien lo malo, sólo existe en la idea inadecuada y en las afecciones de tristeza que se siguen de ella (odio, cólera, etc.)[8].

Pero todavía en este punto la cuestión va a reanimarse. Concedamos, en efecto, que no haya mal desde el punto de vista de las *relaciones* que se componen siguiendo las leyes de la naturaleza, pero ¿puede decirse lo mismo desde el punto de vista de las esencias que se expresan en estas relaciones? Spinoza reconoce que, si bien los actos y las obras son igualmente perfectos, no lo son los actores, y las esencias no son así igualmente perfectas (XXIII)[9]. Y estas mismas esencias singulares no están constituidas del mismo modo en que están compuestas las relaciones individuales. Desde este momento, ¿no existirán esencias singulares asociadas irreductiblemente con lo malo, lo que bastaría para reintroducir la posición de un mal absoluto? ¿No existirán esencias singulares a las que les es propio el acto de envenenar? Blijenbergh plantea así una segunda serie de objeciones; cometer crímenes, matar a los demás o incluso matarse, ¿no serán los actos propios de ciertas esencias? (XXII). ¿No existirán esencias que encuentren en el crimen, en lugar de un veneno, un delicioso alimento? Y la objeción se prosigue pasando del mal de la maldad al mal de la desgracia; pues cada vez que me sucede una desgracia, es decir, cada vez que se descompone una de mis relaciones, este acontecimiento le pertenece a mi esencia incluso si otras relaciones se componen en la naturaleza. Puede serle propio a mi esencia, por lo tanto, perder la vista o convertirme en criminal... (XX y XXII). ¿No habla el mismo Spinoza de las "afecciones de la esencia"[10]? Desde este momento, incluso si

8. *Ética*, IV, 64.
9. "¿Se trata de saber si uno y otro acto, el del ladrón y el del justo, en cuanto que pertenecen a la realidad de la que Dios es causa, son igualmente perfectos? Respondo que, si consideramos únicamente los actos, puede que haya en uno y otro igual perfección. ¿Se pregunta si el ladrón y el justo son igualmente perfectos, alcanzan igual beatitud? Respondo que no."
10. *Ética*, III, definición del deseo.

se concede que Spinoza ha logrado expulsar el mal del orden de las relaciones individuales, no es seguro que haya conseguirlo expulsarlo del orden de las esencias singulares, es decir, de singularidades más profundas que aquellas relaciones.

A lo que se levanta la sequísima respuesta de Spinoza: si el crimen perteneciese a mi esencia, sería pura y simple virtud (XXIII)[11]. Pero, justamente, toda la cuestión se plantea aquí: ¿qué significa *pertenecer* a la esencia? Lo que pertenece a la esencia es siempre un estado, es decir, una realidad, una perfección que expresa una potencia o poder de afección. Ahora bien, nadie puede ser malvado o desgraciado en función de las afecciones que tiene, sino en función de las afecciones que no tiene. El ciego no puede ser afectado por la luz, ni el malvado por una luz intelectual. Si se le llama malvado o desgraciado no es en función del estado que posee, sino en función de uno que no posee o que ya no posee. Ahora bien, a una esencia no puede pertenecerle más estado que el suyo, como tampoco puede ser una esencia distinta. "En este momento, sería tan contradictorio que le perteneciese la visión como lo sería si le fuese propia a una piedra... De igual modo, cuando consideramos la naturaleza de un hombre dominado por un bajo apetito sensual, y comparamos este apetito presente en él con el que se encuentra en los hombres de bien o con el que se encontró en el mismo hombre en un momento distinto... este apetito mejor no le es más propio, en el instante considerado, a la naturaleza de este hombre que a la del diablo o la piedra" (XXI). El mal no existe más en el orden de las esencias que en el orden de las relaciones; pues, del mismo modo que nunca consiste

11. "Si algún hombre se percata de que puede vivir más cómodamente colgado del patíbulo que sentado frente a su mesa, actuaría como un insensato si no se colgara; del mismo modo, quien viera con claridad que puede gozar de una vida, o una esencia mejor, cometiendo crímenes que adhiriéndose a la virtud, también merecería el nombre de insensato si no los cometiera. Pues, respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtud."

en una relación, sino únicamente en una relación entre dos relaciones, el mal jamás se encuentra en un estado o en una esencia, sino en una comparación de estados que equivale a lo más, a una comparación de esencias.

Este punto, sin embargo, es el que Blijenbergh impugna con más fuerza; si bien no estoy autorizado a comparar dos esencias con el fin de reprochar a una de ellas la falta de los poderes propios de la otra (cf. la piedra privada de visión), ¿puede decirse lo mismo si comparo dos estados de una misma esencia cuando hay un paso real de un estado al otro, disminución o desaparición de un poder que antes me pertenecía? "Si me vuelvo más imperfecto de lo que antes era, me habré hecho peor en la medida en que soy menos perfecto" (XX). ¿No supone Spinoza un instantaneísmo de la esencia que hace incomprensibles todo devenir y toda duración? "Según su opinión, sólo pertenece a la esencia de una cosa lo que *en el momento considerado* se percibe como propio de ella" (XXII)[12]. Y es tanto más curioso que Spinoza, cansado de la correspondencia, no responda a Blijenbergh en este punto, cuanto que en la *Ética* insistirá él mismo en la realidad del paso a una perfección menor: "tristeza". Hay en ella algo que no se reduce ni a la *privación* de una perfección ni a la *comparación* entre dos estados de perfección[13]. Hay en la tristeza algo irreductible que no

12. En la XXI, Spinoza había afirmado: "Aunque Dios conociese el estado pasado de Adán como su estado presente, no por ello concebía que Adán quedase privado de su estado pasado, o dicho de otra manera, que su estado pasado perteneciese a su naturaleza presente".

13. 1. *Ética*, III, definición de la tristeza: "No podemos decir que la tristeza consiste en la privación de una mayor perfección, pues la privación no es nada, mientras que el sentimiento de la tristeza es un acto, que por esta razón no puede ser otro que el acto por el que se pasa a una perfección menor..."; 2. definición general de los afectos: "Cuando digo: una fuerza de existir mayor o menor que antes, no entiendo que el espíritu compare el actual estado del cuerpo con el pasado, sino que la Idea que constituye la forma del afecto afirma del cuerpo algo que envuelve mayor o menor realidad que antes".

es ni negativo ni extrínseco, un *paso* vivido y real. Una *duración*. Hay algo que atestigua una última irreductibilidad de lo "malo"; es la tristeza como disminución de la potencia de acción o del poder de afección, que se manifiesta tanto en la desesperación del infeliz como en los odios del malvado (aun las alegrías de la maldad son reactivas, en el sentido de que dependen estrechamente de la tristeza infligida al enemigo)[14]. En vez de negar la existencia de la duración, Spinoza define mediante la duración las variaciones continuas de la existencia, y parece reconocer en ella el último refugio de lo malo.

Sólo pertenece a la esencia el estado o la afección. Sólo el estado pertenece a la esencia, en cuanto que expresa una cantidad absoluta de realidad o de perfección que no es posible comparar con la de otros estados. Y sin duda el estado o la afección no solamente expresan una cantidad absoluta de realidad, sino que también envuelven una variación de la potencia de acción, aumento o disminución, alegría o tristeza. Pero esta variación no pertenece como tal a la esencia, pertenece propiamente a la existencia o a la duración y concierne a la génesis del estado en la existencia. Sigue en pie el hecho de que los estados de la esencia son muy diferentes según se produzcan en la existencia conforme a un aumento o a una disminución. Cuando un estado exterior envuelve un aumento de nuestra potencia de acción, *se desdobla en un estado distinto que depende de esta misma potencia*; así es como, afirma Spinoza, la idea de una cosa que conviene con nosotros, que se compone con nosotros, nos lleva a formar la idea adecuada de nosotros mismos y de Dios. Ocurre como si el estado exterior se desdoblara en una felicidad que ya sólo depende de nosotros[15]. Por el contrario, cuan-

14. Cf. *Ética*, III, 20 (y todos los encadenamientos de las pasiones tristes).

15. Tal es el movimiento del comienzo del libro V: las alegrías-pasiones, y las ideas inadecuadas de las que dependen, se encadenan con ideas adecuadas y alegrías "activas", mientras que las tristezas sólo se encadenan con otras tristezas e ideas inadecuadas.

do el estado exterior conlleva una disminución, sólo puede encadenarse con otros estados inadecuados y dependientes, a no ser que nuestra potencia haya alcanzado aquel punto en que ya nada puede ponerla en peligro. En pocas palabras, los estados de la esencia son siempre tan perfectos como pueden serlo, pero difieren según su ley de producción en la existencia; expresan en la esencia una cantidad absoluta de realidad, pero que corresponde a la variación que conlleva en la existencia.

En éste y no otro sentido es la existencia una prueba. Pero se trata de una prueba física y química, de una experimentación que es lo opuesto a un juicio. Por esta razón toda la correspondencia con Blijenbergh trata del tema del juicio de Dios; ¿posee Dios un entendimiento, una voluntad, pasiones que hagan de él un juez conforme al Bien y al Mal? En realidad únicamente por nosotros mismos somos juzgados, y conforme a nuestros estados. La prueba físico-química de los estados constituye la *Ética* en oposición al juicio moral. La esencia, nuestra esencia singular, lejos de ser instantánea, es eterna. Lo que ocurre es que la eternidad de la esencia no es posterior a la existencia en la duración, es estrictamente contemporánea, coexistente con ella. La esencia eterna y singular es nuestra propia parte intensa que se expresa en una relación en cuanto verdad eterna, y la existencia es el conjunto de las partes extensivas que nos son propias conforme a esta relación en el tiempo. Si durante nuestra existencia hemos sabido componer estas partes aumentando nuestro poder de acción, experimentaremos por este mismo hecho una gran cantidad correspondiente de afecciones que sólo dependen de nosotros mismos, es decir, de nuestra parte intensa. Si, por el contrario, nos hemos aplicado a destruir o descomponer nuestras propias partes y las ajenas, nuestra parte intensa o eterna, nuestra parte esencial no tiene ni puede tener más que un número muy exiguo de afecciones que procedan de sí misma, ninguna felicidad que de ella dependa. Tal es entonces la diferencia final entre el hombre bueno y el hombre malo: el hombre bueno, o fuerte, es el que existe tan plena o intensamente que ha conquis-

tado en vida la eternidad, aquel para quien la muerte, siempre extensiva y exterior, poca cosa significa. La prueba ética es así lo contrario del juicio diferido; en lugar de restablecer un orden moral, ratifica en lo inmediato el orden inmanente de las esencias y de sus estados. En lugar de una síntesis distribuidora de recompensas y castigos, la prueba ética se conforma con analizar nuestra composición química (prueba del oro o de la arcilla)[16].

Tres son nuestros componentes: primero, nuestra esencia singular y eterna; segundo, nuestras relaciones características (de movimiento y de reposo), o nuestros poderes de afección, que también son verdades eternas; tercero, las partes extensivas que definen nuestra existencia en la duración, y que pertenecen a nuestra esencia como la realización de esta o aquella relación propia (al igual que las afecciones exteriores que satisfacen nuestro poder de afección). Sólo se da lo malo en el nivel de este último estrato de la naturaleza. Lo malo tiene lugar cuando circunstancias exteriores determinan que las partes extensivas que nos son propias conforme a una relación entren en relaciones distintas; o bien cuando se nos echa encima una afección que excede nuestra capacidad para ser afectados. Entonces decimos que se ha descompuesto nuestra relación, o que nuestro poder de afección ha sido destruido. Pero, de hecho, sólo ocurre que nuestra relación ya no es realizada por las partes extensivas, o nuestro poder por las afecciones exteriores, sin que por ello pierdan en nada su carácter de verdades eternas. Todo aquello a lo que llamamos malo es estrictamente necesario, y sin embargo nos llega del exterior; tal es la necesidad del accidente. La muerte es tanto más necesaria cuanto que siempre nos llega del exterior. En principio, hay una duración media de la existencia; para una relación dada hay una duración media de realización. Pero, además, los accidentes y las afecciones externas pueden en cada momento interrumpir la realización. Es su necesidad la que

16. Sobre la prueba de la arcilla, carta LXXVIII, a Oldenburg.

nos lleva a creer que la muerte es de carácter interno. Pero, de hecho, las destrucciones y descomposiciones no conciernen ni a nuestras relaciones en sí mismas ni a nuestra esencia. Sólo conciernen a las partes extensivas que nos pertenecen provisionalmente, a las que ahora se hace entrar en relaciones distintas a las nuestras. Por esta razón, la *Ética*, en el libro IV, concede tanta importancia a los fenómenos aparentes de destrucción de sí mismo; de hecho, siempre se trata de un grupo de partes a las que se hace entrar en otras relaciones, comportándose desde ese momento como cuerpos extraños. Así sucede en las llamadas "enfermedades autoinmunes"; un grupo de células cuya relación ha perturbado un agente exterior del tipo virus será luego destruido por nuestro sistema característico (inmunitario). O, inversamente, en el suicidio; en este caso, es el grupo perturbado el que toma el poder y, conforme a su nueva relación, induce a nuestras otras partes a dejar en la estacada a nuestro sistema característico ("causas exteriores de las que nada sabemos afectan al cuerpo de modo tal que se asume una naturaleza distinta y contraria a la primera...")[17]. De donde el modelo universal del envenenamiento, de la intoxicación, tan grato a Spinoza.

Es verdad que nuestras partes extensivas y afecciones exteriores pertenecen a nuestra esencia como realización de una de las relaciones propias. Pero no "constituyen" ni esta relación ni esta esencia. Más aún, *pertenecer a la esencia* se dice en dos sentidos. "Afección de la esencia" debe entenderse en principio de modo sólo objetivo; la afección no depende de nuestra esencia, sino de causas exteriores que actúan en la existencia. Ahora bien, tales afecciones ora inhiben o ponen en peligro la realización de nuestras relaciones (tristeza como disminución de la potencia de acción), ora la confortan y refuerzan (alegría como aumento). Y sólo es en este último caso cuando la afección exterior o "pasiva" se desdobla en una afección activa que, ésta sí, depende formal-

17. *Ética*, IV, 20.

mente de nuestra potencia de acción y es interior a nuestra esencia, constitutiva de nuestra esencia; alegría activa, autoafección de la esencia por la esencia, de tal manera que el genitivo se vuelve ahora autónomo y causal. Pertenecer a la esencia adquiere un nuevo sentido que excluye el mal y lo malo. No se trata de que hayamos desde este momento quedado reducidos a nuestra propia esencia; al contrario, estas afecciones internas, inmunitarias, son las formas gracias a las que se alcanza la conciencia de sí, de Dios y de las demás cosas, interior y eternamente, esencialmente (tercer tipo de conocimiento, intuición). Ahora bien, cuanto más nos elevamos durante nuestra existencia a estas autoafecciones, menos cosas perdemos al perder la existencia, al morir o incluso al sufrir, y tanto mejor podremos afirmar efectivamente que no había mal, o que nada o muy poco de malo pertenecía a la esencia[18].

18. Spinoza alega en efecto una variación inversamente proporcional: cuantas más inadecuadas y tristes, mayor es relativamente la parte de nosotros que muere; por el contrario, cuantas más ideas adecuadas y alegrías activas tenemos, mayor es "la parte que persiste y permanece indemne; y menor es la parte que muere y a la que lo malo afecta" (cf. *Ética*, V, 38-40; estas proposiciones sobre las dos partes del alma son de lo más esencial del libro V. Gracias a ellas, Spinoza podría responder a la objeción que Blijenbergh le hace, en su última carta, acerca de la existencia de "partes del alma").



ÍNDICE



Esta edición se terminó
de imprimir en octubre de 2020
en Imprenta Virá
Ciudad de Buenos Aires / Argentina

El intercambio epistolar entre Baruch de Spinoza y Willem van Blijenbergh –comisionista de cereales y teólogo calvinista– se inicia en el mes de diciembre de 1664 y finaliza abruptamente poco tiempo después. En la primera de sus misivas, Blijenbergh solicita a Spinoza que le despeje algunas de las dudas originadas en la lectura de sus *Principios de la filosofía cartesiana* y sus *Pensamientos metafísicos*, pretendiendo no tener otro fin que la verdad misma. Spinoza se entrega, de este modo, a una consideración explícita del problema del mal. Pero al transcurrir las primeras cartas, parece advertir que la búsqueda de la verdad no es el fin que realmente las anima: que tras la simulada voluntad de filosofar y de interrogar su concepto del mal, lo que Blijenbergh esconde es el deseo compulsivo de tener razón, la manía de juzgar, un cierto espíritu de persecución, y, finalmente, la necesidad de cuestionar los principales aspectos de la filosofía de Spinoza. La propuesta inicial de fundar una amistad filosófica queda así destinada al fracaso, y por eso estas ocho cartas, antes que un diálogo entre amantes de la verdad, son los diversos episodios de un desencuentro no sólo filosófico o de principios, sino –ante todo– político.

TRADUCCIÓN
NATASCHA DOLKENS

EDICIÓN AL CUIDADO DE
FLORENCIO NOCETI